El trabajo que tiene usted en sus manos está compuesto de dos partes. En la primera se presentan las traducciones de dos textos políticos de G.W.F. Hegel, inéditos hasta ahora en español: “[Examen crítico de las] Actas de la asamblea de estamentos del reino de Würtemberg” y “A propósito de la reforma electoral en

G.W. Hegel

Ingla... poli-
tica”, ... políti-
cos d...
Los ... ar, al
lado ... ón de
Alem... critos
políti... nece-
saria ... ensa-
mient... de la
lectur... ido la
conse... le un
volún... ; hay
buenc... para
pensa... autor
result...
Co... critos
meno... dos a
revist... mal
presti... tego-
rías q... ra el
enten... critos
ofrece... dos a
la imp... plica-
ción ... ación
satisf... suele
busca... l o el

Dos Escritos Políticos

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

Siste... culos aquí traducidos, Hegel se expresa a propósito de su actualidad, es decir, somete su filosofía a lo que él juzgaba su tarea más eminente: pensar el presente. Si el filósofo considera que en política lo único digno son las plegarias del realista, parece adecuado tratar de comprenderlo en el terreno que él mismo ha elegido. Estos

Ciencia Política

G. W. F. Hegel

DOS ESCRITOS POLÍTICOS

[EXAMEN CRÍTICO DE LAS] ACTAS DE LA ASAMBLEA DE ESTAMENTOS DEL REINO DE WÜRTEMBERG

y

A PROPÓSITO DE LA REFORMA ELECTORAL EN INGLATERRA

seguido de

Sergio Pérez Cortés

EL CONCEPTO Y SU POLÍTICA



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

Primera edición: septiembre de 1987

ISBN 968-863-062-4

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

G. W. F. Hegel

* *

EXAMEN CRÍTICO DE LAS ACTAS DE LA ASAMBLEA DE ESTAMENTOS DEL REINO DE WÜRTEMBERG
y
A PROPÓSITO DE LA REFORMA ELECTORAL EN INGLATERRA

PRESENTACIÓN

El trabajo que tiene usted en sus manos está compuesto de dos partes. En la primera se presentan las traducciones de dos textos políticos de G.W.F. Hegel, inéditos hasta ahora en español: "[Examen crítico de las] Actas de la asamblea de estamentos del reino de Würtemberg" *y* "A propósito de la reforma electoral en Inglaterra". *La segunda parte, llamada "El concepto y su política", propone un análisis de los tres escritos directamente políticos del filósofo.*

Los textos de Hegel aquí contenidos vienen a completar, al lado de los Fragmentos de juventud *y de* La constitución de Alemania, *ya disponibles en buenas traducciones, los escritos políticos de coyuntura de nuestro autor. Su publicación era necesaria porque ellos permiten una imagen más exacta de su pensamiento que la que se obtiene tradicionalmente a partir de la lectura de los* Principios de la filosofía del derecho. *Esa ha sido la consecuencia filosófica de su aparición, bajo la forma de un volumen único, en las lenguas inglesa, italiana y francesa; hay buenas razones –que exponemos en la segunda parte– para pensar que sin estos escritos la perspectiva sobre nuestro autor resulta parcial y, lo que es más grave, inadecuada.*

Contra lo que se ha llegado a sugerir, no se trata de escritos menores. Es verdad que siendo en su origen artículos destinados a revistas de la época, Hegel evita el vocabulario que tan mal prestigio le ha valido entre los estudiosos de la filosofía: categorías que en otros textos resultan verdaderos jeroglíficos para el entendimiento están del todo ausentes. En cambio, estos escritos ofrecen dos ventajas de importancia: ambos fueron entregados a la imprenta por el mismo autor (el segundo es incluso su publicación póstuma); estos textos llegaron pues a una elaboración satisfactoria, lo que no sucede con otros escritos donde suele buscarse su filosofía política: Los fragmentos de juventud *o el* Sistema de la vida ética, *entre otros. Por otra parte, en los artículos aquí tradu-*

cidos, Hegel se expresa a propósito de su actualidad, es decir, somete su filosofía a lo que él juzgaba su tarea más eminente: pensar el presente. Si el filósofo considera que en política lo único digno son las plegarias del realista, parece adecuado tratar de comprenderlo en el terreno que él mismo ha elegido. Estos elementos son más que suficientes para justificar la traducción propuesta.

Los tres textos directamente políticos de Hegel tienen una interesante distribución: siendo posterior a los Fragmentos de juventud *de 1796,* La constitución de Alemania *está fechada alrededor de 1800, mientras los restantes fueron publicados, el primero,* Las actas, *en 1817, y el segundo,* A propósito de la reforma electoral, *en 1831, unos meses antes de la muerte del filósofo. En conjunto se despliegan a lo largo de toda su vida intelectual. Esta circunstancia es la que intenta aprovechar la segunda parte del trabajo incluida bajo el título de* "El concepto y su política". *En éste se ofrece un bosquejo de* biografía intelectual-política *tomando como hilos conductor dichos escritos, asociándolos con obras de Hegel pertenecientes a la misma época que el texto examinado. Está presupuesta la idea de que ciertas categorías de la* Vida de Jesús *o* El espíritu del cristianismo y su destino *permiten comprender con más precisión* La constitución de Alemania, *en tanto que* Las actas *de 1817 deben mucho a la* Enciclopedia *de ese mismo año y a la* Filosofía del derecho *de 1821, etc. El resultado es una visión progresiva de su filosofía política, de sus constantes, de sus obsesiones y de sus enemigos permanentes. "El concepto y su política" se esfuerza pues en presentar una imagen de Hegel que puede resultar sorpresiva para lecturas más tradicionales, de derecha y de izquierda, pero que a nuestro juicio se desprende del conjunto de sus escritos. Dado que es sumamente difícil decir algo original acerca del filósofo, la bibliografía presenta la mayor parte de nuestras muchas deudas. Una vez hechas estas precisiones, no retrasemos más el ingreso del lector en lo sólido del asunto.*

[EXAMEN CRÍTICO DE LAS] ACTAS DE LA ASAMBLEA DE ESTAMENTOS DEL REINO DE WÜRTEMBERG EN LOS AÑOS 1815 Y 1816

El gran suceso iniciado hace ya tres años y medio para dar forma acabada, mediante la instauración de un régimen parlamentario, a una monarquía alemana que hemos visto nacer con nuestros propios ojos ha encontrado desde el principio un interés tan general entre el pueblo alemán, que no podía causársele mayor alegría que la de publicar las *Actas de la asamblea de estamentos de Würtemberg.* Es tiempo de que se manifieste ahora un *resultado* y un *juicio* en lugar de las esperanzas que acompañaron el inicio y el desarrollo de esta empresa. Es verdad que los 33 cuadernos, a los cuales se limita en primer lugar nuestro análisis, no contienen la realización de la tarea esencial; sin embargo, ellos constituyen un todo histórico, en primer lugar porque presentan el curso de los hechos hasta la muerte del fundador de la monarquía,[1] quién también inició la segunda etapa, la de llevar al reino a su organización interna sobre la base de una constitución liberal, etapa que bien puede ser considerada en sus líneas fundamentales, en el desarrollo de la situación dada, como consecuencia de la acción de su gobierno; por otra parte, desde el punto de vista de la asamblea de estamentos, el trabajo realizado aparece como algo acabado puesto que un comité, surgido de ella, ha depositado un proyecto de constitución que ha sido publicado de inmediato.

Podría decirse que estas actas sólo exponen *uno de los aspectos* de la actividad a la que nos referimos: los *trabajos realizados públicamente,*

1 Federico II (1754-1816), duque desde 1797, obtuvo la dignidad real a partir de la paz de Resbourg (16 de diciembre de 1805) en recompensa al apoyo dado a la política imperial de Napoleón. El nuevo reino está ligado a la confederación del Rhin bajo el protectorado del emperador en persona. En la época, Hegel comenta: "Los príncipes alemanes no han comprendido aún la idea de una monarquía liberal, ni han buscado realizarla... será necesarió que Napoleón organice esto." Carta a Niethammer, 29 de agosto de 1807, Volumen I.

aquellos que se realizaron en la misma asamblea. Existe otro aspecto de las cosas que podemos omitir: la historia interna de los trabajos del gabinete y del ministerio, asimismo lo que sucedió fuera de la asamblea, en las reacciones del público; es decir aquellos fines y actividades exteriores de los diputados y, en general, todo lo que con frecuencia se clasifica como el *desarrollo secreto* de las acciones y los acontecimientos. Por sí mismo el público ha prestado atención espontáneamente sobre todo a la parte exterior de las actas de la asamblea, aquella que en todo caso tiene el carácter de proveer a la historia de los materiales que sean dignos de ella. Según una visión *psicológica* de la historia que aún recientemente era muy apreciada, lo esencial de la cosa era lo que se llamaban los *resortes internos*, las intenciones de los particulares, las anécdotas y las influencias recíprocas. Esta visión ha perdido actualmente todo prestigio y la historia se esfuerza en recuperar su dignidad, que es la de exponer la naturaleza y el proceso de las cosas sustanciales, haciendo conocer el carácter de las personas en acción por medio de lo que ellas *hacen*; de ahora en adelante se está de acuerdo, en general, en que las contingencias ni producen ni permiten conocer las cosas, y tampoco revelan los caracteres en su autenticidad.

Los sucesos históricos que se desarrollan ante nuestros ojos tienen el interés particular de contener una parte importante del pasado, aunque menor que en la historia de tiempos más remotos; los grandes fines y los grandes intereses tienen aún un presente actual, lo mismo que los detalles curiosos y exteriores. Respecto a los conceptos que se refieren al objeto de este interés y que debemos aplicar a estos elementos, no podemos pedirlos a ninguna época lejana, incluidas las culturas griega o romana; ellos son característicos de nuestro tiempo. Además, nuestra atención se centra sobre aquellas ideas de constitución política, en particular sobre la parte que debe tomar el pueblo a fin de ejercer una acción sobre ella y llenar un papel en la vida pública; no las vemos como los pensamientos de un escritor enfrentados con los pensamientos de otro; nosotros vemos un gobierno y un pueblo alemanes inmersos en un trabajo intelectual destinado a pensar estos temas y, por otra parte, vemos pensamientos empeñados en el renacimiento de una realidad.

I. La constitución real*

Nuestro tiempo había impuesto una nueva obligación a Würtemberg, exigiendo que fuera cumplida: la tarea de erigir en estado el territorio

* Hemos adoptado los subtítulos introducidos en las ediciones inglesa e italiana para facilitar la lectura.

würtemburgués. Después del merecido final de aquella absurda institución llamada imperio alemán –que un historiador[2] con mucho espíritu había denominado con exactitud "constitución de la anarquía"–, final vergonzoso hasta en sus formas y su naturaleza exteriores, el Würtemberg de aquel entonces recibió un incremento territorial de más del doble de su dimensión original.[3] Pero esto no fue todo sino que, además, la totalidad del reino (del cual una parte había sido anteriormente feudo del imperio mientras la parte que constituía el ducado mismo se encontraba subenfeudada al reino de Bohemia), se liberó de toda subordinación y, obtenido el título de rey por su príncipe, hizo su entrada en la soberanía y en el estatuto de Estado; uno de esos alemanes que ocupó el lugar de aquel absurdo que había llevado el nombre vacío de Imperio.

Épocas semejantes son extremadamente raras y raros son también los individuos a los cuales el destino les reserva la empresa excepcional de fundar estados. Los rasgos históricos de estos fenómenos excepcionales se pierden con frecuencia en los albores de la antigüedad, en condiciones de costumbres salvajes o al menos poco cultivadas en las cuales, si llegaba a existir un Estado hacia el exterior, hacia el interior la organización descansaba en los hábitos elementales del pueblo y en el carácter del jefe. La aparición histórica de constituciones más elaboradas se extiende sobre una larga serie de siglos; a los pocos rasgos básicos que en el origen formaban esas constituciones, las urgencias del momento, la necesidad y la violencia de las circunstancias, fueron aportando un desarrollo particular en determinados puntos. El punto de vista en torno al cual pueden resumirse los esfuerzos realizados para llegar a esta formación constitucional es bastante sencillo: por una parte, están los intentos del gobierno para limitar el poderío y las pretensiones de ese cuerpo intermedio[4] que es la aristocracia, reivindicando contra ella los derechos del Estado, y, por otra parte, los esfuerzos del tercer estamento (*dritten Standes*), que se denomina a sí mismo pueblo, por conquistar y arrancar sus derechos civiles a ese cuerpo intermedio, y algunas veces por arrancarlos al mismo gobierno. En conjunto una constitución se presenta entonces como un agregado cuyo desarrollo no ha progresado de manera armónica; algunas partes han permanecido en retardo, otras han dado lugar a malformaciones nocivas, al grado que tales cons-

[2] Hegel se refiere a Voltaire.

[3] El incremento territorial y de población que llevó al reino de Würtemberg de 600 mil a 1 380 000 almas, se realiza entre la revolución de Frankfurt de 1803 y el Tratado de Viena de 1809, e incluye ciudades imperiales como Reutlingen, Esslingen, tierras abadiales, condados como el de Altdorf, y algunas posesiones austriacas.

[4] Los tres cuerpos son: la corona, la aristocracia y el pueblo.

tituciones semejan una vieja mansión cuya sencilla estructura ha sido transformada, por una serie de propietarios, de acuerdo con el crecimiento de sus familias o con las necesidades del momento, en una serie de recovecos y anexos que aportan una comodidad individual, pero que constituyen una totalidad informe y carente de reflexión. La cultura espiritual de nuestro tiempo ya tiene la *idea* de Estado, es decir de una unidad esencial; una realidad con frecuencia terrible transcurrida durante los últimos 25 años nos ha permitido ser testigos de múltiples tentativas y de inestimables experiencias destinadas a aprehender esa idea. Además de la ventaja excepcional de no encontrar el obstáculo preexistente de una nobleza terrateniente provista de privilegios, sino tener frente a sí un elemento que parecía dispuesto a su incorporación, el favor de las circunstancias ofrecía al soberano de Würtemberg un tercer elemento: la situación exterior. El rey parecía estar colocado en un lugar único en la historia que le permitiría producir una constitución de una sola pieza.

Uno de los aspectos de la soberanía adquirida, la existencia y el reconocimiento del nuevo estado de Würtemberg en las relaciones internacionales, era un hecho establecido. Los primeros momentos de su aparición coincidían con circunstancias en las cuales su creación y su conservación hacia el exterior eran inevitables, de manera que hacia el interior un enérgico gobierno ministerial debía reunir y mantener los medios necesarios para su utilización.[5] Había llegado el momento en que no sólo el *poder* sino también la voluntad del Estado cobrarían vida. La fortuna y los esfuerzos de los gobiernos y los pueblos europeos habían tenido como consecuencia la liberación de los estados alemanes de las restricciones que aún los oprimían, y habían ofrecido además la posibilidad de prometer constituciones libres a esos pueblos. Con todo, más alta que el vínculo positivo de una promesa, está la necesidad que proviene de los conceptos convertidos en opinión universal, conceptos que para la monarquía implican la elaboración de una constitución representativa, una situación de legalidad y una influencia real del pueblo en la legislación. El rey Federico II ha dado entonces ese segundo paso de crear *interiormente* un estado monárquico.

Existía la posibilidad de mantener esa promesa de la manera más astuta e incluso la más válida desde el punto de vista del derecho, aunque se tratara del *más pérfido* de los consejos que ningún ministerio

[5] Desde la proclamación del reino de Würtemberg como Estado independiente (diciembre de 1805), y la abrogación de su antigua constitución, que concluye con el antiguo régimen, han transcurrido diez años; de ahí una "cierta sorpresa" causada con el anuncio de la nueva legislación.

habría podido dar. Si los príncipes hubiesen querido de verdad engañar a sus pueblos y obtener lo que se llama gloria ante dios y ante los hombres, sólo habrían tenido que restituir a sus dominios las antiguas constituciones. Decimos ante *dios* y ante los hombres, porque según las munerosas voces que se elevan en público, y de acuerdo con la historia que se desarrolla ante nuestros ojos, podría pensarse que en este momento los pueblos se lanzan en masa a las iglesias para entonar ruidosos *Te Deum*. Mediante las artes de Maquiavelo los príncipes habrían adquirido la reputación de políticos sutiles al modo de los Augustos o los Tiberios, quienes lograron mantener las formas exteriores del régimen anterior— èn esa época, la república—, en el momento en que tal régimen no existía y no podía definitivamente existir; engaño y conservación que los romanos adoptaron del todo y que les impidieron instaurar un régimen monárquico más racional (del cual no habían descubierto aún el concepto). Esta política podía tentar a nuestro príncipes tanto más cuanto que, basados en la experiencia de los últimos 25 años, era posible establecer un paralelo entre los peligros y los horrores que están asociados a la creación de nuevas constituciones obtenidas enteramente por medio del pensamiento y la paz, la tranquila nulidad, en la cuales habían declinado las instituciones surgidas en las constituciones basadas en órdenes o estamentos. Sobre todo si los príncipes, después de constatar la nulidad existente, hubieran considerado que esas instituciones, en la nueva situación que se ha creado, han perdido del todo el poco de sentido y de lógica que tuvieron en el momento del feudo del imperio alemán; como sucedió en el caso de aquellas instituciones romanas que Augusto y Tiberio dejaron subsistir.

El rey Federico demostró que estaba por encima de las tentativas de ese engaño. El 15 de marzo de 1815 convocó a reunirse a los jefes de las familias principescas y condales de su reino, a una élite de la nobleza restante, y a un cierto número de diputados del pueblo electos por los burgueses. La historia contenida en las *Actas* se abre con esta escena grandiosa: el rey, frente a la asamblea plenaria de los estamentos del reino lee, de entrada, el discurso del trono, en el cual, después de mencionar lo que ha sido realizado —los segmentos territoriales y los súbditos, tan diferentes, de ahora en adelante han sido reunidos en un todo indivisible, las diferencias de confesión religiosa y de estamento han perdido toda relevancia civil, los impuestos públicos son compartidos por todos de manera idéntica y en consecuencia, todos se han convertido en ciudadanos de un único Estado—; después de agradecer a su pueblo su fidelidad y su obediencia, al ejército su bravura y el haber honrado el nombre de Würtemberg, a los servidores públicos los esfuerzos que le han entregado, y a los súbditos en general la voluntaria disci-

plina con que enfrentaron las pesadas cargas y los esfuerzos de toda clase que han debido superar para asegurar la conservación del Estado; después de todo ello, el rey proclama que su propósito es colocar la *última pieza* al edificio del Estado *dando a su pueblo una constitución.*

A los representantes en la asamblea, a través de los cuales la nación es convocada a unirse con la voluntad suprema para ejercer los intereses más importantes del gobierno, les pide: "unámonos para el cuidado de los intereses de la nación que es la razón por la cual la constitución convoca a esta asamblea, fortalezcamos el lazo sagrado que une a mis súbditos por la confianza recíproca"; enseguida, hace proclamar el *documento de la constitución* al Ministro del interior. Después de la lectura, el rey presenta juramento solemne y *entrega* el texto en propia mano al *presidente de la asamblea.*

Seguramente no hay espectáculo laico más grandioso sobre la tierra que el de un monarca que agrega al poder del Estado, que posee desde el principio por entero en sus manos, otra potencia, a decir verdad el principio mismo de todo poder, integrando al pueblo como una parte constitutiva y activa. Cuando además se constata que la gran obra de una constitución política, lo mismo que casi todos los actos de gobierno, es ahora resultado de una serie de acciones separadas y de circunstancias contingentes, sin una visión de conjunto y sin carácter público; que, por otra parte, las apariciones de príncipes y soberanos se han limitado cada vez más a los aniversarios y a las ceremonias matrimoniales, se está tentado a permanecer delante de semejante escena, en la cual la aparición de la majestad está de tal modo de acuerdo con la sustancia última de su acto, como frente a una visión bienhechora, noble y vigorizante. Sin embargo, de inmediato se tiene la tentación de pedir disculpas por la tardanza de aquel momento. Porque las ocasiones en las que tenemos el hábito de ver las presentaciones de los príncipes, la inutilidad y la inercia del cuerpo representativo de antaño: la dieta del imperio alemán y, en general, la nulidad y la irrealidad de la vida pública han producido un estado de fastidio generalizado frente a un acto de este género y han logrado hacer descender la noche de la vida privada en una atmósfera de moralidad hipocondriaca frente a esta aparición de la soberanía; al grado que el simple hecho de evocar e incluso de pensar que tal espectáculo podría despertar sentimientos elevados, corre el riesgo de no ser tomado en serio, de ser considerado como un simple de espíritu, de atraer la crítica de estupidez cortesana, de dejarse rebajar como un esclavo y de alimentar bajos propósitos. Nosotros, insensibles a la política, somos incapaces de gozar de tales escenas, y nuestra seriedad nos hace desviar la mirada de aquello que consideramos manifestaciones puramente exteriores, hacia la sustancia de la cuestión y hacia los pensa-

mientos que sobre ella formulamos; y también aquí será necesario tratar brevemente de la sustancia de la cuestión: el *contenido* del documento constitucional ofrecido por el rey.

El documento contiene 66 parágrafos y se divide en dos partes, la primera de las cuales, compuesta de 46 apartados tiene el título de "Constitución de la representación de los estamentos"; mientras la segunda, compuesta de 20 apartados lleva el título de "Normas generales en función de la constitución del reino y de los derechos y obligaciones de los súbditos del rey". De inmediato se descubre que la primera parte es la más detallada, mientras la segunda tiene un menor desarrollo.

En la primera parte el rey concede una representación de estamentos bajo las siguientes normas fundamentales: a) *titulares de un derecho de voto personal*; b) *miembros electos*, ambos reunidos en *una Cámara*; la *elegibilidad* no está condicionada por el estamento social, sólo están excluidos los servidores del rey, los suboficiales, los sacerdotes, médicos y cirujanos. La única condición es tener una edad mínima de 30 años y pertenecer a alguna de las tres confesiones cristianas;[6] en cambio, no se requiere la posesión de ningún patrimonio determinado. Para obtener la calidad de elector es necesario tener una renta neta de 200 florines[7] en bienes inmuebles y una edad mínima de 25 años. La *asamblea de estamentos*[8] sólo se reúne bajo convocatoria del rey y obligatoriamente cada tres años, periodo después del cual la mitad de los representantes son salientes y deben ser sustituidos mediante nuevas elecciones a las que pueden presentarse como candidatos esos mismos miembros salientes. Las sesiones de la asamblea no durarán más de seis semanas y son prorrogadas, pospuestas o disueltas por el rey. Los diputados electos, incluidos el canciller de la universidad, el superintendente general de la Iglesia evangélica y el decano de la Iglesia católica, obtienen un *reembolso de sus gastos de viaje* y un viático *diario* de cinco florines y 30 coronas. Los ministros siempre pueden participar en las sesiones. Durante los años en que la asamblea no es convocada se reúne un comité de doce miembros electos por la misma asamblea por un periodo de tres años a fin de despachar asuntos urgentes, pero ese comité no es competente para aumentar los impuestos no para modificar la legislación.

6 Las tres confesiones cristianas son: los católicos romanos (que predominan en los nuevos territorios), los luteranos y los calvinistas.

7 La suma es modesta: corresponde a una renta apenas menor que los ingresos de un profesor universitario de la época.

8 La asamblea convocada el 15 de mayo de 1815 está compuesta de este modo: 31 príncipes o condados, 19 miembros de la nobleza con voto personal nombrados por el rey, 4 representantes de las iglesias y de la universidad, 71 diputados de distritos rurales y ciudades; en total, 125 miembros.

Para *introducir nuevos impuestos* directos o indirectos, o bien para elevar las contribuciones vigentes, se necesita del consentimiento de la asamblea; los impuestos existentes forman la base para el gobierno del soberano reinante. El balance de gastos y la utilización del presupuesto son presentados cada año a los representantes. La elaboración de una *lista civil* del rey se someterá a nuevas deliberaciones.

La asamblea forma parte además de la actividad legislativa: ninguna nueva ley que afecte la libertad personal, la propiedad o la constitución puede ser promulgada sin que haya sido votada. En este terreno la *iniciativa* recae en el rey, pero los representantes pueden presentar *proyectos de ley* bajo la forma de peticiones que, en caso de ser rechazadas, pueden renovarse hasta tres veces en las siguientes sesiones; en caso de una última respuesta negativa, que debe ser razonada, ellos pueden hacer nuevas proposiciones bajo la consideración de los motivos presentados.

Los representantes tienen la facultad de presentar al rey peticiones, instancias y reclamos de interés colectivo, y el rey promete dar respuesta a toda proposición de la asamblea, la cual puede promover incluso reclamos de súbditos individuales si se demuestra que los funcionarios del Estado han rechazado su aceptación. Finalmente, la asamblea puede exigir una investigación contra los funcionarios públicos reales y su comparecencia con el acuerdo del rey, la cual no puede ser negada. En caso de alta traición o de colusión contra el país, la sentencia será pronunciada por una corte de la misma asamblea; en los otros casos, por los tribunales ordinarios.

II. El régimen parlamentario

La ilimitada importancia y la liberalidad de los derechos que el texto concede a la asamblea, lo mismo que la simplicidad y rectitud de esas normas, examinadas con toda imparcialidad, sobre la base de su contenido, sin ninguna otra consideración, otorgan gran honor tanto al príncipe que las ofrece como a nuestra época, en la cual el derecho público se ha liberado de los privilegios y ha madurado hasta alcanzar tales principios; y esta obra es aun más meritoria si se la compara con el desorden, la mezquindad y la oscuridad de las constituciones extranjeras y alemanas, en particular la de Würtemberg, en las cuales los derechos del pueblo eran disimulados y burlados, limitados y vueltos absurdos por el efecto de particularismos, hasta el extremo de ser transformados en una simple apariencia. Estas disposiciones que se han introducido ¿no son principios constitucionales que todos deberán reconocer y aceptar con la más

total aprobación? Lo que en ellas podría faltar no puede ser algo que les sea opuesto, sino más bien complementos, determinaciones más elaboradas, pero siempre en armonía con las verdades universales del derecho público. Del antiguo derecho público *positivo*, prácticamente sólo resta el privilegio de la institución aristocrática. Sin embargo, aun prescindiendo del hecho de que el derecho público racional ya no admite las abstracciones democráticas que rechazan del todo tal institución, queda que el privilegio dado a esa organización ya existente –que en todo caso es un dato– ha sido colocado en un *status* muy lejano del derecho feudal de antaño. El único punto que vale la pena subrayar aquí es que en el proyecto de constitución real el elemento aristocrático está unido a los diputados en una *sola Cámara,* y únicamente le fueron atribuidos 50 votos contra 73 de estos últimos, quienes se aseguran así una notable preponderancia. En términos del poder político, este equilibrio es muy diferente del que alcanza el sistema bicameral, el cual, por el hecho de ser el más generalizado y el más antiguo, goza de tanto prestigio. Puede además recordarse el contraste existente entre esta relación numérica y la de la asamblea provisional del reino de Hannover, en la cual la clase de los caballeros se beneficia de sólo un voto más sobre la clase de los burgueses; esto merece recordarse porque los diputados de Würtemberg han invocado en múltiples ocasiones las proclamas liberales hechas por la delegación de Hannover al congreso de Viena, referente a las disposiciones constitucionales de los estados alemanes.

II. 1. El electorado pasivo

Más inesperada podría parecer la gran amplitud, casi ilimitada, que se ha dado al principio democrático en el modo de elección de los representantes; este elemento ingresa en la organización del Estado de manera prácticamente incoherente. Una vez que se ha renunciado a colocar en una cámara aparte a los miembros representantes poseedores de un voto personal, las escasas restricciones que pueden encontrarse esparcidas aquí y allá provienen de las normas que determinan que los colegios electorales son presididos, en el campo, por altos funcionarios agrícolas reales, y, en las ciudades que poseen consejo comunal, por los prefectos; a esto se agrega que las personas que participan en la organización de las elecciones no son elegibles en el distrito en que ejercen esa función, pero lo son en otro distrito. Como ya se dijo, son muy pocos los requisitos necesarios para ser electo representante. Con la primera disposición son excluidos todos los servidores del Estado y los eclesiásticos, además de los médicos y los cirujanos. La razón de la exclusión de estos últimos

también puede ser invocada a propósito de los primeros: sus funciones no les permiten ausentarse largo tiempo ni ocuparse de otras tareas. Pero, aun prescindiendo del hecho de que tal podría ser el caso también de los miembros portadores de votos personales –de los cuales no está previsto que pueden ser remplazados por sustitutos–, ese argumento se debilita para aquellos que prestan sus servicios en el lugar donde se reúne la asamblea –que será sin duda la capital–; en conjunto, parece claro que esa consideración no es suficiente para justificar tal disposición que es, en lo esencial, sumamente grave. En el *proyecto de principios de una nueva constitución representativa* redactado por el soberano en persona (cf., suplemento documental, p. 5), y que él mismo había leído al consejo de Estado compuesto por consejeros y altos funcionarios en la sesión del 11 de enero de 1815, aparece una disposición (cf., p. 8) según la cual, incluso las personas al servicio de la administración son elegibles, en la medida en que sea compatible con los deberes a su cargo.

Deseamos referirnos un poco más a esta cuestión que reviste una gran importancia. No debemos perder de vista que en los grandes estados, por ejemplo Francia y aún más Inglaterra, debido a las complejas condiciones sociales internas y a sus relaciones con países distantes, los individuos están colocados en una situación muy diferente –en cuanto a riqueza, cultura, modo de vida y comportamiento frente a los intereses universales–, a la que ocupan los habitantes de aquellos países cuyas condiciones sociales e intereses son más limitados. En los países pequeños, la mayor parte de aquellos que alcanzan una cultura científica o general se ven obligados a buscar en el servicio del Estado sus medios de existencia social y económica; en estos territorios, una vez excluidos los empleados públicos, se encontrará una cantidad notablemente reducida de personas capaces de aportar a la asamblea una inteligencia superior y una experiencia en los asuntos públicos, y, naturalmente, una menor cantidad de aquellos que podrían ser llamados hombres de Estado. Examinado uno a uno los estamentos, se comprueba lo siguiente: en Würtemberg una fracción de la nobleza está incluida entre los representantes que tienen un derecho personal de voto, mientras otra parte de ella se encuentra al servicio del rey; por lo demás, y de manera general, no debe contarse con la nobleza para ocupar los puestos de diputado electo, lo que en principio debe excluirla. *El estamento de los abogados*, otro que es de los primeros a ser considerado apto entre los grupos sociales restantes, permanece ligado por su mentalidad y sus actividades a los principios del derecho privado y, más aún, al derecho positivo que se encuentra en las antípodas de los principios del derecho público –quiero decir, del derecho público *racional*, el único que puede concebirse para una constitución basada en la razón–; de tal ma-

nera que el sentido correcto lo alcanzó un hombre de Estado sumamente célebre,[9] cuando declaró que los abogados resultaban ineptos para aconsejar y actuar en los asuntos públicos. Un poco más adelante se verán las consecuencias que el *espíritu de abogado*[10] ha tenido en la historia de la asamblea representativa de Würtemberg. Probablemente, excluir de manera legal a los abogados de las listas de elegibles podría provocar un buen número de protestas –no mayor que las provocadas por la exclusión de los médicos y los cirujanos–; no obstante, cabe decir que la organización del Estado se basa en una sabiduría concreta que en esencia es diferente del formalismo abstracto del derecho privado. Posteriormente se tendrá conocimiento de un elemento característico del antiguo régimen würtemburgués, el estamento de los escribanos, que resulta de primera importancia para nuestra constitución. Por último, la contribución que los estamentos de comerciantes, artesanos y otros propietarios pueden aportar a la asamblea de representantes, tan importante como puede llegar a ser, no podrá alcanzar la riqueza que se encuentra, por ejemplo en Inglaterra, y por sí misma, no podrá remplazar lo que se pierde con la exclusión de los funcionarios del Estado.

Tan grave como resulte esa exclusión porque disminuye la masa de hombres en la cual pueden encontrarse diputados capaces, aun es más significativa cuando se adopta el punto de vista de los principios que deben predominar en una asamblea de los representantes, a fin de impedir que ésta caiga en el peor de los daños que pueden amenazar a un Estado. Esta cualidad fundamental a la que nos referimos puede ser denominada, en general, *sentido del Estado*. El significado de este término no se limita a la posesión de una inteligencia penetrante ni a la simple honradez o a la buena intención hacia el bienestar común y hacia los particulares. Los propietarios, tanto como los individuos que ejercen un oficio, están interesados en la conservación del orden civil, pero lo que hay de *objetivo* en este fin es el aspecto *privado* de su propiedad. Cuando en una asamblea los diputados aportan como fin último este sentido del interés y del derecho privados, y todo se hace depender como consecuencia de éstos, entonces se busca reducir al mínimo el Estado, se declara superfluo todo lo que no esté directamente ligado a ese fin, aun no siendo inútil, y se llega a la voluntad de *no dar*, y de *hacer lo menos posible* en beneficio de lo universal. Aquí no se trata de saber cuáles pueden ser las convicciones personales de los diputados según el estamento o la condición social de que provienen; en la organización del Estado, como en toda organización racional, no se puede

9 Hegel se refiere a Napoleón.

10 Un buen número de los líderes de la oposición al rey en la asamblea son abogados.

contar con el azar y en ella sólo pueden considerarse las consecuencias que derivan de la naturaleza de las cosas, en este caso, del estamento social.

El sentido del Estado se adquiere sobre todo ocupándose directamente de los asuntos del interés universal, en los cuales no solamente se siente y se reconoce el valor infinito que lo universal tiene en sí mismo, sino que se hace en profundidad la experiencia de la resistencia, la hostilidad y la deshonestidad del interés privado y de la lucha que ello implica, particularmente contra la tenaz obstinación que se atrinchera en las formas jurídicas. Puesto que los diputados son electos, resulta pues esencial que los electores provengan de aquellas condiciones en las que se forma y está presente tal sentido del Estado. El antiguo ministro francés del interior, Vaublanc,[11] en su proyecto de ley para la elección de la cámara de diputados, había tomado una disposición según la cual en los colegios departamentales, los funcionarios reales de cualquier clase y los eclesiásticos, debían constituir la mayoría de los electores. El caso opuesto es Inglaterra: todo el mundo está de acuerdo en que la constitución inglesa se mantiene únicamente por lo que se llaman sus abusos, es decir por las desigualdades y los injustos privilegios electorales respecto al voto, el cual es, sin embargo, el único medio al alcance del gobierno para obtener la mayoría de votos. Sólo las personas carentes de información pueden pensar que un partido de oposición es un partido que se enfrenta al gobierno o al ministerio en cuanto tales. Sin duda, la oposición no sólo enfrenta las medidas particulares del gobierno –como lo hacen los diputados independientes quienes además, con frecuencia, apoyan al ministerio–, sino que combate permanentemente, pero lo hace contra un ministerio determinado y no contra el gobierno o el ministerio en general. Lo que con frecuencia se reprocha a los diputados de la oposición como una vergüenza, es decir, el querer formar ellos mismos el ministerio, es su mayor justificación; es exactamente lo contrario de la tendencia que en general se elogia en los parlamentos alemanes o en los individuos aislados como valerosa libertad e intrépida defensa de los ciudadanos y de sus derechos, es decir, la tendencia a considerar al Estado como un bien personal, de apropiarse de él y a destruirlo en su propio beneficio tanto como sea posible.

La historia de Alemania se encargará de establecer en qué medida la aparición de las asambleas de lo que entonces se llamaba Tercer Estado, tuvo como origen la posición dirigente de los alcaldes en las ciudades en

[11] Vincent Marie Viénot, conde de Vaublanc (1756-1845). Diputado de la monarquía en la Asamblea Legislativa francesa de 1791, fue funcionario del imperio al servicio de la restauración y agente recalcitrante de la restauración.

tanto que funcionarios del príncipe; en qué medida los burgueses de los consejos municipales, ingresando a las asambleas, han obtenido del mismo modo el derecho a participar en los parlamentos provinciales; de qué manera aquellos que siendo originalmente funcionarios, se han convertido después en consejeros pasando de manera gradual a convertir sus votos en voces deliberativas. En el tratado de Tübingen de 1514[12] que es considerado como ley fundamental del antiguo ducado de Würtemberg, se dice expresamente que los funcionarios del príncipe, al lado de un miembro del tribunal y un miembro del consejo municipal, son quienes deben formar la representación de cada ciudad en las asambleas provinciales. Pero sólo seis años más tarde, en 1520, las asambleas lograron que los comisarios del entonces imperio expulsaran a aquellos funcionarios, dando con ello un mal ejemplo a propósito de lo inalterable que resultan los solemnes tratados concluidos con anterioridad. Inmediatamente después apareció el proyecto contra la elegibilidad de los funcionarios como diputados, en el que se afirma que aquellos que se encuentran al servicio del príncipe, hablarán y actuarán también *naturalmente* de acuerdo con ese interés, quizá bajo la idea implícita de que lo que pertenece al interés del príncipe va *contra* el interés del pueblo y del Estado. De cualquier modo, el servicio a la *persona* del príncipe y los *gastos de la corte* son una cosa bien distinta de los servicios prestados al gobierno y al Estado, y mantener la opinión de que todo lo que es interés del *gobierno* y del *Estado* se dirige *contra* el interés del pueblo, es lo que distingue a la plebe del ciudadano. Los últimos sucesos de la historia universal, la lucha por la independencia de Alemania, han inspirado a la juventud alemana en las universidades fines más elevados que la simple necesidad de encontrar un puesto y ganarse el pan una vez concluidos sus estudios; esa juventud también ha contribuido con su sangre a fin de que los territorios alemanes obtengan constituciones libres, y ha vuelto de los campos de batalla con la esperanza de continuar esa acción, y actuar efectivamente en la vida pública del Estado. ¿Es necesario que esa juventud, así como la clase cultivada que tomó la misma determinación, pierdan, justamente por esa razón, la posibilidad de convertirse en miembros de las asambleas, en representantes del pueblo?

12 La historia del condado se ha visto marcada profundamente por el tratado de Tübingen concluido entre el duque Ulrich y los representantes de los campesinos en revuelta. En el tratado se establece la separación entre el poder de los estamentos y el poder del príncipe reservando a éste la facultad de legislar únicamente sobre aquellas cuestiones que no estén definidas en tratados y privilegios, como son el nombramiento de personal en los dominios eclesiásticos y de funcionarios del Estado. A partir de ese momento, los estamentos no han cesado de retirarle prerrogativas al poder real.

Debe agregarse además un hecho importante: la transformación de los que fueron antiguos servidores de la corona ha representado un momento significativo en el pasaje de Alemania del caos y de la barbarie de antaño, a la condición razonable de la *vida civil en el Estado.* Para ilustrar este hecho puede citarse un parágrafo del apéndice de la sección XXV de las *Actas* en el que se afirma, refiriéndose al siglo XIII y a la historia posterior, que las cargas de la administración de finanzas habían sido confiadas en su mayor parte a miembros de la clase de los caballeros, compensadas con rentas inmobiliarias considerables y prestaciones personales de súbditos; sin embargo, esos caballeros encontraron un pretexto para abandonar el servicio, convertido en una pesada carga, transfiriendo su gestión a un sustituto de origen burgués mediante la asignación de una parte del usufructo. Más tarde, incluso las responsabilidades de alcalde, juez, etcétera, fueron atribuidas únicamente a personas de la burguesía, las cuales, lejos de considerarlas y aceptarlas como favores –como lo harían más tarde–, las tenían por pesadas cargar que debían resignarse a soportar; debido a ello tales servicios no se imponían por un periodo largo y se consideraba un favor especial el ser dispensado de ellos. Pueden citarse de todo esto múltiples ejemplos.

Dada la condición en que se encontraban estos servicios, incluso si se llegaron a percibir en ellos algunos rasgos de vasallaje y tal vez de sujeción, poco a poco fueron desapareciendo todas aquellas condiciones que llevaban a pensar que no existían sino por el interés del príncipe y *contra* el pueblo, al menos en el sentido en que más tarde se ha llegado a considerar a los *funcionarios* del príncipe como los *domésticos* del príncipe y, por ende, como una clase excluida del pueblo. Es verdad que esta última posición recibía cierta legitimidad en la medida en que los ingresos que debían contabilizar y registrar, lo mismo que el poder judicial y de policía que ejercían en nombre del príncipe, eran a sus ojos más un derecho de *propiedad privada* y de *poder privado* de un tercero, dirigidos contra los ciudadanos, que ingresos y servicios prestados al Estado.

Con el transcurso del tiempo, sin embargo, los bienes *domaniales* y los *fideicomisos familiares* de la casa real adquirieron cada vez más el carácter de bienes del Estado, e incluso los derechos señoriales impuestos a los súbditos de la gleba han tomado el carácter más racional de *servicio de Estado* y *poder de Estado*; del mismo modo, los dependientes del príncipe han pasado de una condición en la cual su paga dependía del *arbitrio*, a una posición en la cual tienen derechos precisos, así como la dignidad de ser servidores del Estado. El pasaje de la gestión de una propiedad privada a la administración de los derechos de Estado es uno de los cambios más importantes que se han introducido en nuestros

tiempos, y no ha dejado la situación de los funcionarios en las mismas condiciones que reinaban en la antigua constitución würtemburguesa; se trata de una de las transformaciones que han consolidado y permitido a Würtemberg el pasaje general de su posición de principado no soberano a un Estado. Puesto que el derecho público positivo, que ha hecho de base principal dada las reivindicaciones de la asamblea, tiene su propio fundamento en la historia, cabe agregar aquí un señalamiento general: es sólo la historia la que permite conocer las circunstancias en la cuales la elección de una constitución es racional, y su estudio arroja aquí el siguiente resultado: si antaño era racional la exclusión de los funcionarios del rey, una vez que las circunstancias se han modificado, ya no lo es. Es fácil comprender por qué la asamblea no ha recordado ni la antigua condición de los oficios y las disposiciones explícitas del tratado de Tübingen, ni la diferencia existente entre los domésticos del príncipe de antaño y los funcionarios del Estado de hoy. En cambio es más difícil comprender que aparentemente sea el ministerio quien promueve la exclusión de los empleados del Estado.

La constitución del antiguo ducado indicaba otro medio social, cercano al primero, donde podían encontrarse los funcionarios públicos aptos para ocupar un lugar en la asamblea: los tribunales y los consejos municipales. Sin duda, un puesto de administración civil es una escuela de preparación idónea para las funciones parlamentarias; como los funcionarios, los magistrados viven en la práctica diaria de administrar el orden civil, haciendo la experiencia de cómo funcionan las leyes y las instituciones, y cuales son las pasiones malignas que ellas deben contener y combatir. Por otra parte, los magistrados provienen de la burguesía, participan de sus intereses específicos y puden gozar de su confianza absoluta. Sin embargo, también es verdad que de un extremo a otro de Alemania se escuchan quejas contra la incompetencia, la indiferencia –cuando no contra su corrupción y otras perversiones– de la magistratura, de manera que su participación parece exigir un verdadero renacimiento, antes que en ella puedan formarse y distinguirse hombres que posean la capacidad y gocen de la confianza para un sector de actividad más amplio. Una de las causas principales del rebajamiento al nivel en que se encuentra ese gremio es el derecho que tienen los magistrados a apropiarse por adelantado de los puestos con altos beneficios. El acto que en ciertos lugares se ha pretendido llamar despótico, es decir, el hecho de que numerosos gobiernos hayan arrancado a los magistrados municipales y a otras organizaciones comunales la administración de los bienes de la comuna y otras fundaciones y establecimientos eclesiásticos, escolares o de caridad, encontró en la incapacidad de la magistratura no sólo una justificación sino también la prueba de que no podía

eludirse más tiempo esa obligación. Esa misma incapacidad explica que se haya dejado como una pura formalidad la parte de la jurisprudencia que recae en los magistrados; el ejercicio y la decisión de la justicia han pasado a manos de altos funcionarios, instancias judiciales nombradas por el príncipe, aun si la incapacidad de los consejeros los ha obligado a solicitar en ocasiones el arbitraje de consejos jurídicos y de abogados; incluso entonces, los gobiernos se han visto obligados a no dejar más tiempo entre las manos de los magistrados la parte que les correspondía en la administración de la justicia.

Aun en el caso de que los magistrados municipales, por su organización y su naturaleza actuales, no pueden despertar por sí mismos una gran esperanza de extraer diputados eficientes y capaces, aquella vieja institución merecería no ser completamente olvidada; mejoras en el sentido de una apertura deberían remediar sin duda lo que hay de exagerado y de unilateral en esa limitación.

II. 2. El electorado activo

La constitución real contiene, sin embargo, el otro extremo, igualmente exagerado: en primer lugar, prácticamente no hay ninguna restricción para ser electo diputado y, en segundo lugar, las condiciones exigidas para ser elector son igualmente insignificantes: además de una edad de 25 años, sólo se exige una fortuna de 200 florines en bienes inmuebles.

Hasta ahora esta última determinación de la que depende la prerrogativa del voto era extraña a las instituciones alemanas y sólo ha comenzado a circular como idea en los últimos tiempos.[13] En este sentido quisiéramos hacer aquí algunas observaciones: salta inmediatamente a los ojos que según estas determinaciones secas y abstractas, los electores no tienen ninguna relación ni con el orden civil, ni con alguna organización de la totalidad del Estado. Los ciudadanos aparecen como átomos aislados, las asambleas electorales como agregados desordenados e inorgánicos y el pueblo en general se disuelve en una multitud –forma bajo la cual una comunidad jamás debe presentarse cuando acomete una acción–; se trata de su figura más indigna y la que más contradice su concepto que es el de ser un orden espiritual. La edad e incluso la renta son cualidades que sólo conciernen al *individuo en cuanto tal*, y no propiedades que constituyen *su valor en el orden cívico*. El individuo sólo

13 Las instituciones alemanas tradicionales desconocen el régimen censual impuesto por Sieyès en 1791 el cual distingue entre ciudadanos activos y pasivos. Para ser un ciudadano activo, "es necesario, entre otras condiciones, pagar, en cualquier lugar del reino, una contribución directa al menos igual al valor de tres jornadas de trabajo". (Edición francesa de *Ecrits politiques*, p. 229.)

posee este valor por un oficio, una posición social, una capacidad técnico-profesional civilmente reconocida y la autorización para ejercerla en su dominio, en un título, etcétera. La imaginación popular tiene en tal estima esa clase de valor que sólo se dice de un hombre que es *alguien* si ha obtenido un empleo, un rango de maestro y si ha sido admitido en una esfera civil determinada; por el contrario, de alguien que tiene 25 años y una renta inmobiliaria de 200 florines anuales o más, se dice que *es nada*. Si una constitución hace de *él algo*, un elector, ella le concede un alto derecho político sin que tenga relación alguna con los otros elementos de su existencia civil e introduce con ello, en uno de los aspectos más importantes, una situación que corresponde más con el principio democrático e incluso anárquico de la individualización, que con el principio de un orden orgánico.

Los grandes inicios de las relaciones jurídicas internas en Alemania, que han preparado desde el punto de vista formal las estructuras del Estado, deben ser buscados en el momento histórico en el que (una vez que se hundió la antigua autoridad efectiva de la monarquía medieval y el todo se desintegró en átomos) los caballeros, los hombres libres, los monasterios, los señores, lo mismo que los mercaderes y los artesanos se unieron en corporaciones y hermandades para compensar esa dislocación, enfrentándose entre sí hasta alcanzar un grado de coexistencia tolerable. Puesto que el poder supremo del Estado —cuya importancia era la causa de la necesidad de esas corporaciones— se había desintegrado totalmente, esas comunidades parciales hacían de sus vínculos internos unos lazos más rígidos, más rigurosos, incluso más dolorosos, llevándolos a un formalismo y a un espíritu corporativo que oprimía mezquinamente el todo; vínculos que, por su particularismo, se convirtieron en un obstáculo y en un peligro para la formación del poder del Estado. Una vez que en tiempos recientes el poder supremo del Estado ha alcanzado una forma acabada, esas asociaciones corporativas y comunitarias *subordinadas* han sido disueltas o al menos han sido privadas de la posición y del papel político que tenían en el derecho público interno.[14] Pero ahora que se ha procedido, sobre todo a la organización de las más altas esferas del Estado, sería el momento adecuado de restituir a esas esferas inferiores un orden y una voluntad política integrándolas en el Estado, despojándolas de sus privilegios y sus injusticias, como formaciones orgánicas; un sistema vivo sólo existe como totalidad articulada cuyas partes forman en sí mismas círculos particulares y subordinados. Pero

[14] C. Cesa recuerda que la expresión "derecho público interno" (*inneres Stafitsrecht*) es el título de una sección de la *Filosofía del derecho*. En este contexto, ella significa "constitución política del reino".

para obtener ese resultado es preciso renunciar a las abstracciones francesas del simple número y del nivel de la fortuna o al menos no darles la determinación fundamental ni asignarlas como condiciones únicas de una de las funciones públicas más importantes. En política como en ciencia, tales principios atomísticos son asesinos de todo concepto, de toda organización y de toda vitalidad racionales.

Se puede recordar además que el ejercicio de una función tan individual como la de elector pierde rápidamente interés y llega a depender de un estado de ánimo contingente y de una inclinación momentánea. Esta función se agota en un solo acto, acto que se realiza una vez en el curso de muchos años; dado el gran número de electores, el individuo puede considerar la influencia insignificante de su voto, tanto más cuanto que el diputado que contribuye a elegir es a su vez miembro aislado de una numerosa asamblea en la cual sólo un número restringido de miembros logra pasar de manera decisiva; y en la que, además, no aporta sino su imperceptible contribución de un voto único entre tantos que son sus iguales. Desde el punto de vista psicológico se espera que el interés de los ciudadanos los lleve a buscar con la mayor pasión el derecho de voto, considerándolo importante, un honor, y a precipitarse en masa para ejercerlo y a utilizarlo con la mayor circunspección, sin dejarse influir por ningún otro interés; pero la experiencia ha mostrado que la distancia demasiado grande que existe entre la importancia de la decisión que debe tomarse y el peso insignificante que el individuo atribuye a su voto, tiene como consecuencia que aquellos que poseen ese derecho pronto se hagan indiferentes a él; y si las primeras leyes se preocupan por excluir de las urnas numerosos electores, pronto resultan necesarias otras disposiciones legales para persuadir a pronunciarse a aquellos que aún poseen tal derecho. El ejemplo de Inglaterra, que con frecuencia es invocado de manera superficial, acerca de la gran agitación que rodea las elecciones parlamentarias, no es aplicable a nuestro caso; de hecho, en esa parte de la constitución inglesa los privilegios y las injusticias en el voto son los elementos más influyentes, mientras que en nuestro método atomizante se presenta el efecto opuesto.

Es obvio, por otra parte, que estas observaciones dirigidas contra los principios abstractos del número, del nivel patrimonial, de la edad, no pretenden arrancar a esos datos la importancia y la influencia que merecen. Por el contrario, si el derecho a participar en las elecciones y a ser elegible forma parte coherente con las otras instituciones del Estado, entonces esas condiciones ejercen por sí mismas su influencia; y si esta influencia es fijada por la ley; si por ejemplo se exige una cierta edad, una renta determinada, etcétera, para ser miembro de un consejo municipal, de un tribunal, de una corporación, de una hermandad, en estos

dominios resultan más apropiados a su objetivo que cuando esas condiciones tan secas y puramente exteriores son enfrentadas brutalmente al interés superior de formar parte de una asamblea representativa. La garantía que se busca a través de tales condiciones sobre la idoneidad de los electores y los electos es por una parte negativa y por la otra simplemente presupuesta, ignorando que al lado existe otra garantía, de naturaleza ésta enteramente positiva: la de ser electo por la confianza del gobierno, por la confianza de la comunidad o de los conciudadanos para ejercer cargos o servicios del Estado y el ser de ese modo integrado a un cuerpo constituido, habiendo adquirido, por la real participación en la vida orgánica del Estado y del pueblo, la capacidad y el sentido político, el sentido de gobernar, de obedecer, de dar a los electores la posibilidad de conocer y experimentar sus convicciones y sus aptitudes.

Disposiciones como las que se están comentando, que tratan al pueblo como una multitud más que como un Estado y que subdividen esa masa en multitudes particulares y las distribuyen en dos clases por su edad y su nivel individual de riqueza, no pueden ser llamadas verdaderas *disposiciones de Estado*. Ellas no logran arrancar su carácter de indeterminado al elemento democrático en la participación del pueblo a los asuntos del Estado, ni a separar del azar el cuidado de elegir diputados de valor para la asamblea. Una disposición tomada por el Estado no puede conformarse con plantear la exigencia de que algo sea hecho esperando que eso suceda, sin alejar aquello que podría obstaculizar lo que se desea; ella sólo merece ese nombre si dispone que lo que debe hacerse, sea hecho.

II.3. El derecho de votar impuestos

Dado que nuestras consideraciones sobre estos puntos se han extendido tanto, las observaciones sobre otras cuestiones deberán ser más concisas. A la asamblea de representantes le han sido atribuidos los privilegios de que *ningún nuevo impuesto* puede ser creado sin su acuerdo, ni podrá elevarse el monto de los impuestos ya existentes. Es posible que Würtemberg sea el primer Estado alemán en el cual la asamblea de representantes haya alcanzado tan explícita y precisamente esos derechos: a este respecto las asambleas que hemos visto nacer o revivir en otros territorios tienen o bien elementos muy limitados derivados de la constitución feudal, o bien la formación y la definición de sus derechos está bajo una luz demasiado provisional e incierta para poder compararse con la forma libre, franca y clara que el monarca de Würtemberg ha querido dar a su asamblea. La sangrienta lucha de los *tiroleses*[15] contra

[15] Encabezada por Andreas Hofer, la revuelta de Tirol contra los franceses y sus aliados data de 1809-1810. Reprimida con gran violencia, tuvo como resultado

aquellas formas de administración pública que consideraban opuestas a sus viejos derechos hereditarios ha despertado el interés general; pues bien, en este caso, cuando finalmente lograron obtener la restitución de su antigua constitución, el monarca se reservó el derecho a establecer el monto de las contribuciones al Estado, concediendo únicamente a la asamblea su distribución. Se podría además discutir la cuestión de si la antigua asamblea de Würtemberg ha tenido o no el derecho que la constitución real acaba de otorgarle y de saber si previamente no ha conocido un mayor privilegio –pero se trataría de una discusión sin interés práctico, asimilable a lo que suele llamarse una *disputa de alemán.* Sería legítimo decir que la asamblea de Würtemberg, bajo la limitación actual de dejar intactos los impuestos existentes y con la única posibilidad de oponerse a la elevación de su monto, se encuentra formalmente en la misma situación en la que estaba colocada la antigua asamblea del territorio. De hecho, los impuestos directos e indirectos que, entonces como ahora, ingresan en las arcas reales y que derivan de la renta inmobiliaria, los censos, el diezmo, las prestaciones personales, etcétera, son ingresos (en el sentido del derecho privado) del soberano y del Estado; ellos tienen como base una situación existente y, por tanto, están excluidos de cualquier acuerdo con la asamblea. La otra parte de los impuestos directos e indirectos propiamente dichos, aquellas contribuciones en el sentido de derechos del Estado referidos tanto en su monto como en su aplicación a fines públicos (pago de la deuda pública, pago de las tropas de la región o de los gastos reales), eran establecidos por convención propuesta al emperador y bajo reserva de aprobación de la autoridad imperial, de modo que aun en este caso la asamblea se encontraba atada a una situación de hecho que tenía forma de ley. Pero incluso si se admitiera que –exceptuando el caso de una elevación de los impuestos–, pese a todas las cláusulas restrictivas y con todas las consideraciones circunstanciales, la antigua dieta ejercía el derecho de ratificar los impuestos y se pudiera sostener que poseía *el pleno derecho a la ratificación de los impuestos,* aun en caso de aceptar esto, ese privilegio adquiere un nuevo papel y una importancia incomparablemente mayor en la nueva posición en que se encuentra Würtemberg por el pasaje de feudo del imperio a estado independiente. Antaño, la guerra y la paz eran decididas no por tal o cual parte del imperio, sino por el Imperio y el emperador; los sacrificios que una guerra imponía eran establecidos, en

la división de la región tirolesa entre el reino de Italia, las provincias Ilirianas y el reino de Baviera. Austria retoma el control de la región en 1814, retirando a la aristocracia sus privilegios tradicionales, de ahí la rebelión a la que Hegel se refiere, la cual no debe confundirse con ninguna "guerra nacional".

parte y de una vez y para siempre, por medio de una matrícula imperial;[16] a estos sacrificios debe agregarse la necedad formal de las asambleas del imperio, empeñadas en no hacer nada más que aquello que, legal e ilegalmente, no podía ser evitado, lo que traía como consecuencia gastos pasivos cada vez mayores, derroche que recaía de manera inevitable en todo el territorio.

En casos como estos, contra la negativa de las asambleas provinciales, el príncipe encontraba sostén y ayuda únicamente en los tribunales del imperio. Pero una vez que Würtemberg se ha convertido en un estado independiente, el derecho de la asamblea de votar los impuestos adquiere una idéntica autonomía y un sentido enteramente nuevo que vuelve inútil toda referencia a la situación anterior. El Estado tiene ahora necesidad de todas aquellas nuevas garantías contra el espíritu particularista y las usurpaciones de la asamblea, porque ya no existen las garantías que obtenía del emperador y del imperio; con ello ha aparecido un elemento totalmente nuevo, *lo político,* elemento que la dieta prefería anteriormente ignorar y en el cual se halla ahora inmersa. La particular historia de Alemania ofrece múltiples ejemplos que muestran cómo todo el esfuerzo de las antiguas cámaras, en su nulidad política, tendía hacia la *neutralidad pasiva,* hasta el extremo de evitar todo compromiso con los eventos del mundo permitiendo sin ninguna vergüenza que ocurriera todo lo que podía ocurrir, antes que tomar la iniciativa de una decisión independiente, por su interés y por su honor. A esta inclinación hacia la deshonra y la pasividad hacia el exterior debe agregarse la tendencia a orientar su actividad *contra* el gobierno, en lugar de enfrentarse al *enemigo externo.* Con demasiada frecuencia las asambleas sólo vieron en las situaciones críticas una ocasión favorable para poner en problemas al gobierno, para imponerle condiciones a cambio de los esfuerzos que éste les exigía por el honor y la salud suyas y del pueblo, para obtener ventajas en el derecho contra él.[17] Con mucha frecuencia, ellas llegaron al extremo de atraer al país desgracias y vergüenzas en el presente y en el futuro una limitación y un debilitamiento del poder del gobierno, raíces permanentes de ruina interior y exterior. La nulidad política a la que estaba reducido el pueblo alemán por su constitución, la incapacidad en que se encontraban las innumerables pequeñas unidades y la mayor parte de los miembros del imperio para tomar una deci-

[16] En ella se definen tanto el papel de los contingentes militares, como la participación financiera de los diversos estados alemanes en las operaciones militares del imperio.

[17] Alusión directa a la actitud que, como se verá, adoptó la asamblea de Würtemberg, en ocasión del retorno del emperador de la isla de Elba.

sión y tener una voluntad propia debían producir necesariamente un espíritu inmerso en los intereses privados, en la indiferencia e incluso en la hostilidad contra la idea de tener una doctrina nacional y de hacer sacrificios en su nombre. En la nación inglesa, en la cual el sentimiento de una doctrina nacional ha penetrado más ampliamente entre las diversas capas del pueblo, el derecho que tiene el parlamento de aprobar anualmente los impuestos tiene un sentido esencialmente diferente al que tiene ese mismo derecho en un pueblo educado en una mentalidad particularista, un pueblo que, colocado al margen de toda perspectiva política, se mantiene en un espíritu de mezquindad y egoísmo. Para proteger al Estado contra tal espíritu los gobiernos tienen necesidad de una nueva garantía para sustituir aquélla, poco satisfactoria por lo demás, del emperador y del imperio. Ahora que la asamblea no tiene encima de ella nada más que su gobierno (al cual se complace en enfrentar), el derecho de participar en la determinación de los impuestos es una prerrogativa infinitamente mayor y más independiente que antaño, sobre todo si se considera la posición e influencia que obtiene en lo que se refiere a la guerra y la paz, la política exterior en general y la vida interior del Estado.

El derecho a establecer una imposición fiscal ha recibido sin duda una limitación por el hecho de haber tomado como base los impuestos ya existentes mientras el actual monarca se encuentra en vida, derecho que, por lo demás, está objetivamente limitado por las necesidades del Estado. Estas necesidades podrían ser consideradas para la evaluación del monto de los impuestos que de hecho son ya elevados. En todos los estados, sobre todo en los estados ricos como Inglaterra, el nivel de las necesidades de los años anteriores ha permitido elevar las tasas a cifras que no podían ser siquiera sospechadas; Francia, Austria y otros estados han logrado salir de sus apuros financieros sólo recurriendo a operaciones arbitrarias y violentas. Aun prescindiendo de tales necesidades, de las cuales nadie podría probar su irrealidad, aun prescindiendo de la imposibilidad de elaborar una estructura financiera sobre principios diferentes a los actuales, los representantes de Würtemberg bien podrían aceptar ese artículo en *reconocimiento* al príncipe, el primero y hasta ahora (a casi tres años y medio de distancia) prácticamente el único en ofrecer a su estado una constitución tan abierta y liberal. Un príncipe frente al cual rivalizaron todos los estamentos y todas las provincias del reino para ofrecerle su reconocimiento por la decisión de instaurar una constitución, como lo ha dicho el conde von Waldeck[18] al comienzo de

[18] El conde von Waldeck asiste a la asamblea como sustituto de un portador personal de voto, el conde de Limpurg, perteneciente a la aristocracia recientemente

su primer discurso en el inicio de los trabajos de la asamblea de representantes (*Actas* II, p. 3). En este discurso, el conde von Waldeck alaba de manera ambigua al rey en estos términos: "en las tormentas de los últimos decenios, Würtemberg ha sido gobernado con una firmeza poco usual; los príncipes reinantes de Würtemberg se han distinguido por sus raras cualidades", se lee más adelante (*Actas* II, p. 4), pero la continuación de este pasaje es un desarrollo histórico que, exceptuando al duque Cristóbal, precisa esta fórmula indeterminada en el sentido de arbitrariedad señorial o de debilidad de espíritu.

El conde alaba a ese príncipe "por la considerable extensión que ha obtenido para Würtemberg", pero pretende que tal extensión fue obtenida con la mediación de una aristocracia alemana que antaño sólo dependía del emperador, ampliación que según el conde Waldeck (*Actas* VI, p. 93) sería ilegal, una violación a los derechos de los señores y de los súbditos que le habían sido confiados por dios; extensión que aquellos que han sido incorporados a Würtemberg no habrían aceptado sino porque debían ceder ante la fuerza.

Lo elogia "por no haber perdido un minuto en suprimir las consecuencias indeseables a su voluntad provenientes de los acontecimientos de 1806, los cuales habrían conducido a la supresión de la constitución instaurada para toda la eternidad por sus ilustres ancestros". (La continuación íntegra de los debates muestra que la oposición de la asamblea se concentraba en un punto: en el hecho de que la constitución ofrecida por el rey *no restablecía* la vieja constitución y *no suprimía* aquellas consecuencias.)

Es bien sabido por lo demás que si la exigencia de la asamblea de ampliar su competencia más allá de las tasas existentes durante la vida del soberano no tuvo éxito se debió a la prematura muerte del rey, lo mismo que, no aceptando la constitución real —que admitía la necesidad de nuevos debates a la muerte del soberano—, la asamblea se ha cerrado a sí misma la posibilidad de tal reexamen.

II.4. Los principios constitucionales

A fin de dar cuenta históricamente de los elementos fundamentales del texto constitucional, será necesario citar su segunda parte: las determi-

incluida en el reino. Como miembro de los comités restringidos, el conde defiende con vigor los derechos señoriales tanto en la asamblea de Würtemberg, como en la Dieta Federal de Frankfurt. El conde había ocupado cargos de consejero secreto al lado del rey Federico II, lo que no impidió que su actividad legislativa desatara la hostilidad real, al grado de ser expulsado dos ocasiones del reino "por extranjero"; su reconciliación con la monarquía no se realizará sino hasta el año 1819.

naciones generales referentes a la constitución del reino y los derechos y obligaciones de los súbditos del rey. No obstante, estos elementos no se prestan ni a un resumen ni a un juicio; se trata de simples normas orgánicas[19] que hablan por sí mismas y que constituyen los fundamentos racionales de un Estado de derecho público. Por ejemplo, § 52: "todos los súbditos son iguales ante la ley; tienen acceso a todos los cargos públicos; ni el nacimiento, ni la pertenencia a una de las tres confesiones cristianas constituyen ningún impedimento". § 53: "En la medida de sus posibilidades, todos deben contribuir a los impuestos y a los gastos públicos." § 55: "Todo súbdito que esté exento o que haya cumplido su servicio militar puede emigrar." § 56: "Todo súbdito es libre de elegir su actividad y su oficio de acuerdo con su preferencia y debe recibir para este fin la formación necesaria", etc. De estos principios únicamente puede decirse que ninguna asamblea nacional puede tener la idea de rechazarlos y que sólo un absurdo, una obstinación, o como se quiera llamar, podría conducir a tal asamblea o no citarlos y a no hacer a su soberano el honor de creer que los considera *expresamente* definiciones fundamentales de los derechos y los deberes de sus súbditos. En aquellos pocos casos en que tales principios se encuentran relacionados de algún modo con las antiguas constituciones, se debe a circunstancias *particulares y exteriores,* que los aprisionan y con frecuencia los oscurecen; cuando esos derechos figuran en aquellas, no es a título de principios, es decir debido a la racionalidad y a un derecho absoluto sino como resultado de victorias particulares, sujetos a circunstancias específicas, y válidos por lo tanto para tal o cual caso determinado por lo que podrían, en un momento dado, ser desgraciadamente perdidos. Es un progreso infinitamente importante de la cultura el haber penetrado hasta el conocimiento de esos fundamentos de la organización del Estado y el haber sabido concebirlos bajo la forma de *proposiciones simples,* como un catecismo elemental. Habría menos razones para sorprenderse si la asamblea de representantes hubiese dispuesto que los veinte parágrafos que contienen esas determinaciones universales fuesen expuestos en las iglesias como las tablas de la ley, inculcados a los adolescentes, establecidos como tema de enseñanza obligatoria en las escuelas y en las iglesias, que el verlos ignorados y no sentir el valor de su reconocimiento oficial por parte del gobierno y su adquisición por parte de la conciencia pública.

Pero justamente debido a su generalidad, ellos no constituyen más

[19] El término "orgánico" proviene de ciertas actas legislativas napoleónicas que reciben este nombre, sobre todo aquellas referentes al consulado entre 1802 y 1804.

que el *esbozo* de un proyecto de legislación que está por elaborarse, como lo son los Diez Mandamientos de Moisés o los célebres Derechos del Hombre y del ciudadano de la época moderna. Para un sistema existente de leyes y para un gobierno y una administración ya en funciones, ellos son sólo criterios normativos sobre los cuales debe apoyarse toda revisión y toda extensión de la legislación vigente, en caso de que una y otra sean necesarias. El texto de la constitución real se limita a esos principios universales y no contiene ningún desarrollo suplementario ni permite alguna determinación más precisa que podría existir como principios de organización del Estado. Las determinaciones constitucionales orgánicas, y las leyes propiamente dichas, tienen por lo general una estrecha relación; los trabajos posteriores, sean de desarrollo, sean de inclusión de las disposiciones ya existentes, podrían representar uno de los principales campos de actividad de la asamblea.

III. La actividad de la asamblea

Estos son los rasgos esenciales de la manera en la que el rey pensaba completar la constitución de su reino, agregando esa pieza importante que es la representación popular, reconociendo y proclamando los principios universales de la justicia en la vida del Estado; creyendo haber incorporado ese órgano esencial y haber establecido las bases de una elaboración y una aplicación de los principios del derecho al convocar realmente, de acuerdo con las normas constitucionales, a la asamblea de los representantes del reino; comprometiéndose personalmente en la publicación del proyecto que había entregado de manera solemne a la dieta a manera de protocolo, a partir del cual ésta obtenía su legitimidad y sus derechos. Se esperaba que la continuación de la historia mostraría cómo la nueva criatura, la asamblea, aprendía a moverse en el espacio que le estaba reservado, y cómo ese importante elemento vital agregado a la vida del Estado se fortalecía al actuar en él. Sin embargo, la historia que se desarrolla ante nuestros ojos no es la de una actividad vivificante y asimilatoria; por el contrario, los miembros convocados rehusaron asimilarse como órganos del Estado declarándose, esos sí, como un cuerpo representativo, pero de otro mundo, de una época desaparecida, exigiendo que el presente se remodele sobre el pasado, lo real sobre lo irreal.

III. 1. El rechazo del nuevo orden constitucional

El primer paso se da durante esa misma sesión del quince de marzo, en la cual el rey creía haber constituido la estructura interna del reino:

tanto los estamentos antaño privilegiados, como los sujetos convocados para formar el cuerpo de representantes, declaran de común acuerdo que se encuentran *fuera* de la nueva constitución jurídica del Estado y que no tienen la intención de adherirse a la constitución ofrecida por el soberano.

Antes que nadie, los asignados[20] (I, p. 26 y ss) declaran que desean expresamente reservar para sí mismos y para sus futuros primogénitos, herederos y herederas de la casa real, los derechos existentes en la antigua situación. A continuación, un cierto número de grandes terratenientes declaran esperar que el congreso de Viena se pronuncie sobre sus derechos y su condición y que, en consecuencia, no pueden someterse de antemano a una constitución territorial particular, por lo cual renuncian a participar en los debates. En general, en el primer comunicado de la asamblea se incluye una afirmación (sin que se vea en función de qué derecho se realiza), según la cual los demás príncipes y condes, lo mismo que el resto de la nobleza, sólo pueden participar en la discusión *bajo reserva de sus derechos* y en espera de la decisión del congreso de Viena. Esos *derechos reservados* tienen un alcance sorprendentemente amplio como puede comprobarse por la protesta del conde de Waldeck a nombre de la casa condal de Limpurg (VI, p. 91 y ss.) En ella puede leerse (p. 93) que ese condado no ha *aceptado nunca* la abdicación del emperador romano[21] (abdicación que ha sido aceptada por todas las otras potencias de Europa), y que (p. 97) después de la supresión de la confederación del Rhin, él ha vuelto a la *posesión legítima* de todas sus antiguas *prerrogativas jurídicas*, de las que no dispone por el momento, debido a una violación del derecho; en otras palabras, él rehusa formalmente su incorporación jurídica al reino de Würtemberg y toda sujeción a él, agregando además que el señor conde por su parte, estaría dispuesto, si llega a establecerse una situación constitucional en el reino, a indicar las *condiciones en las cuales* el condado de Limpurg estaría dispuesto a concluir el tratado de vasallaje con el rey de Würtemberg.

No hablemos de la reacción que podría tener un ministerio real frente a las pretensiones de estos grandes señores que alcanzan el ridículo al no reconocer la abdicación del emperador romano; pero no puede menos que parecer inconcebible que en una asamblea se admita la participación en los debates y se voten las deliberaciones de miembros que

20 Príncipes de sangre real.

21 En diciembre de 1804, bajo la presión de Napoleón, Francisco de Habsburgo abdicó al título de "Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico", conservando el título de "Emperador de Austria". Después de la derrota de Francia, la nobleza europea confía que Francisco II sea restablecido en sus antiguas funciones, pero la resolución final del congreso de Viena, dará fin a esas esperanzas.

declaran de manera formal que aún no forman legalmente parte del reino de Würtemberg, que están dispuestos a participar en la elaboración de leyes restrictivas para el pueblo del reino, pero que no son restrictivas para esos colaboradores; sólo cuando se llegue con su ayuda a un orden constitucional, ellos declararán bajo qué condiciones están dispuestos a adherirse. Si bien no es un caso excepcional la pretensión de hacer leyes para los demás declarando que uno mismo no habrá de someterse, en cambio será más difícil encontrar ejemplos de una asamblea caída en tal nivel de indolencia que tolera a esos personajes y concede participación en las deliberaciones y en las votaciones a aquellos que mantienen condiciones tan arbitrarias frente al rey.

Otro estamento, el de los *prelados*, ha hecho hace unos días un movimiento sin relevancia declarando su deseo, presentado como un simple deseo, de verse *representado** en la asamblea en tanto que estamento particular, recobrando el uso de los derechos que poseía previamente. Uno de esos prelados, ya miembro de la asamblea, convocado como canciller de la Universidad de Tübingen, declara no saber si representa a la universidad, a la Iglesia o al clero culto; otro, convocado como superintendente general de la Iglesia evangélica, declara con toda ingenuidad que un amigo suyo le había aconsejado no suscribir ninguna de las proposiciones del otro prelado a fin de aparecer como imparcial y sostener con mayor prestigio su propia causa (II, p. 64 y ss.)

La asamblea entera se coloca a sí misma en un punto de vista contrario a la situación efectiva del mundo. Ella rechaza la constitución ofrecida por el rey y con ello el acto formal en virtud del cual ha sido reunida; se autoriza entonces una misión y concluye en la no aceptación de esa constitución en un sentido que contradice el orden político general de Europa y Alemania, establecido recientemente por todas la potencias europeas. La asamblea no rechaza la constitución del rey porque ésta se oponga al derecho que los súbditos pueden exigir para sí en nombre de los eternos derechos de la razón en una organización política del Estado (pues lo que de ella cabría esperar es que antes de rechazarla se detuviera a investigar cada uno de los títulos sobre los cuales está fundada —lo que se cuidó muy bien de hacer porque se habrían podido encontrar en la constitución los principios universales); antes bien su rechazo se debió a que no era *la antigua constitución de Würtemberg*; no sólo porque era diferente (la asamblea nunca se interesó en esa investigación comparativa), sino simple y expresamente porque no era la antigua cons-

* Puesto que en la asamblea del antiguo ducado de Würtemberg los catorce prelados tenían cada uno un lugar y un voto, no estaban propiamente representados; ellos participaban como miembros de derecho, como pares.

titución, porque el acta con la cual debía entrar en vigor no era la mera restauración, la simple resurrección de la antigua. Lo muerto no puede volver a la vida; con su exigencia, la asamblea demostró que carecía no sólo del concepto sino incluso de la más vaga sospecha de la naturaleza de la misión que debía resolver. Ella mostró que consideraba lo que de necesario había en su cometido como un deseo y una decisión arbitraria del rey o de su ministro, creyendo que se enfrenta con algo contingente y no con la naturaleza de las cosas. Sin duda, la asamblea admitía que algunas circunstancias eran nuevas y que esta consideración haría intervenir ciertas modificaciones. Pero las nuevas circunstancias que ella aceptaba eran algunos rasgos exteriores que en nada tocaban lo esencial de la diferencia entre la antigua y la nueva situación; ante todo reconocía la aparición de una nobleza, la cual, como ya se señaló, quería hacerse pasar bajo el perfil jurídico –y por tanto respecto a la constitución, que es el único sitio donde se habla de orden jurídico–, como no formando parte de los súbditos del rey; una nobleza que rehusaba la idea de estar legalmente determinada por el derecho público y privado que es responsabilidad de la asamblea. Una segunda circunstancia que ella reconocía como objeto de modificación a la antigua constitución era el otorgamiento de los mismos derechos civiles de que gozan los luteranos para los sujetos pertenecientes a otras confesiones cristianas, lo que en todo caso no alteraba la naturaleza misma de la constitución y que, lo mismo que la primera circunstancia, *debía ser objeto de ésta*. Otra posibilidad de modificación que la asamblea encontraba era la ampliación del territorio del reino, el que prácticamente se había duplicado respecto al estado anterior. En los hechos, este último elemento podía proveer un argumento de mucho peso contra el simple restablecimiento de la constitución anterior del antiguo Würtemberg; es por eso que contra esta afirmación, la asamblea intentó probar, con argumentos de abogado extraídos de las causas anteriores, del antiguo derecho público positivo y del concepto formal de incorporación, que la nueva parte del territorio tenía derecho a los beneficios de la constitución de la parte original. Sin embargo, considerado atentamente, todo este debate y los argumentos de abogado utilizados son, en lo esencial, algo enteramente ocioso, algo cercano a una *disputa de alemán*, porque aun en el caso de que Würtemberg no hubiese obtenido ningún incremento y hubiese permanecido en su antiguo dominio sometido a la vieja constitución, el cambio de situación para ese territorio, así como la demanda y la necesidad de una nueva constitución, seguirían siendo las mismas.

Para esclarecer con mayor precisión esa necesidad se pueden exponer bajo numerosos aspectos las *consecuencias desventajosas* que hubiese tenido el restablecimiento de la constitución del antiguo Würtemberg en circunstancias totalmente diversas de las que acaban de exponerse. La cultura de nuestro tiempo ya exigía cuando menos un examen cuidadoso de las construcciones y constituciones que con el tiempo, como en el caso de la constitución del imperio alemán, se han convertido en un edificio informe. Basta considerar la meritoria *Colección de los principales documentos de la constitución fundamental del país de Würtemberg*, elaborada por el señor consejero eclesiástico Paulus,[22] para darse cuenta que cuando los principios constitucionales se encuentran en tal estado, proveen un material inagotable para las deducciones de abogado y forman además un *corpus* mediante el cual se substrae al pueblo del conocimiento de la constitución y en mayor o menor medida de los asuntos mismos; nuestro tiempo no puede ya contentarse con semejante forma. Más adelante se verá que ese formalismo acarrea ciertas consecuencia y que toda iniciativa aparentemente dirigida sólo a la forma, ejerce también su influencia sobre el contenido de la materia. En lo que concierne a las *desventajosas consecuencias*, a éstas pueden oponerse las pretendidas *consecuencias bienhechoras* y sobre todo puede oponerse la existencia del *derecho* que no debe colocarse bajo la dependencia de sus consecuencias –consideración esta última que ha sido desarrollada suficientemente y hasta la saciedad en la asamblea.

Disputas como éstas conducen con frecuencia a un parloteo interminable; argumentos y contrargumentos semejantes no contienen en sí mismos ninguna conclusión definitiva, porque no existe el *pretor* que debía pronunciar la decisión final. Lo que en verdad importa es la naturaleza de la cosa y ésta es muy simple en el caso presente. La transformación, que ha requerido de siglos y que fue realizada con enorme retardo, consistió en el ya mencionado pasaje de importantes territorios alemanes de la condición de feudos del imperio a la situación de territorios soberanos, es decir, de estados. En aquella condición primera podrían encontrarse frente a frente de una parte el príncipe, y de otra parte a la legión sus habitantes –estos últimos en calidad de súbditos (y con frecuencia incluso en calidad de siervos)–, con una cierta indepen-

[22] El filósofo Paulus (1761-1851), amigo personal de Hegel, sobre el tema de las *Actas* tiene una opinión radicalmente distinta de éste. Tal vez la mención a Paulus trataba de ser un gesto amistoso, pero resultó inútil, porque la amistad entre ambos no sería restablecida. Paulus anunció la publicación de un artículo contra las posiciones hegelianas, el cual nunca apareció.

dencia de uno en relación a los otros, pues las dos partes se aproximaban bajo ciertos derechos de soberanía. Entre ambos se situaban el emperador y el imperio como un lazo exterior, manteniéndolos en la independencia pero también en la necesidad, lo mismo que un hombre privado es independiente respecto a otro hombre privado. En las relaciones que establecen dos individuos, éstos parten de la necesidad y del arbitrario subjetivo, y es únicamente cuando se encuentran unidos en un Estado y tienen sobre sí una autoridad y tribunales de justicia, que sus relaciones se convierten en contratos, que estos adquieren un *significado pleno* y que los individuos son preservados en su autonomía y en sus relaciones recíprocas. Pero entre más débil se muestre aquella autoridad intermedia y superior, tanto más violentas deberán ser las colisiones entre las dos partes porque estando ligadas una a la otra, en su misma independencia como gobierno y como súbditos, no pueden separarse del todo.

Una situación semejante, en la que el príncipe y el pueblo resultaban unidos por una potencia externa, tenía como consecuencia que los derechos políticos propiamente dichos se encontraran siempre del lado de los súbditos. La mayor parte de estos derechos derivan de las relaciones feudales y sería superfluo examinar aquí la situación del antiguo Würtemberg, en el cual existía una nobleza muy reducida cuyos derechos no aportaban grandes consecuencias en el conjunto de las relaciones políticas. Existe sin embargo un derecho que merece ser examinado por separado del resto: el derecho de la antigua asamblea a administrar directamente la caja de impuestos. Este privilegio implicaba que no solamente podía otorgarse a sí misma indemnizaciones, sino también nombrar funcionarios, consultores y, sobre todo, un comité, asignando retribuciones provenientes de dicha caja a éste y a aquellos empleados. Así, el mismo comité administraba la caja de la que obtenía retribuciones que en conjunto le eran fijadas por la asamblea; este derecho de gestión llegaba tan lejos que el comité decretaba suplementos de pago y gratificaciones, aprobaba y pagaba compensaciones y pensiones a sus propios miembros y a otras personas por servicios imaginarios. Esta disponibilidad del ingreso público para fines personales, que el honor impide en general mantener en secreto, estaba en los hechos, fuera de todo control.

Al desorden interno y a la degradación moral que es inevitable en un grupo como ése, librado al saqueo, debe asociarse estrechamente el quebrantamiento formal del Estado, que proviene de que la asamblea, mediante el control directo de la caja puede ponerse en contacto con otras potencias exteriores para sus propios fines, como si se tratara de una potencia soberana. No hay más que un paso entre poseer su propia caja y mantener sus propias tropas, y sería simplemente ridículo prohi-

bir a la dieta por la ley el matener sus tropas, colocándose a la vez en las manos el poder y los medios para hacerlo. Cuando la potencia intermedia y superior del emperador y del imperio existían aún, semejante consecuencia podía ser evitada en ciertos casos –aquellos en los cuales el imperio podía ser eficaz y le convenía intervenir–, pero esto era siempre contingente. En el imperio alemán no faltaron casos en los que la asamblea de estamentos tenía el derecho de sostener sus propias tropas, por ejemplo la ciudad de Emden en la Frisia oriental; en este país, lejano y protegido de la influencia del imperio llegó a suceder que la asamblea reclutara sus propias tropas contra su príncipe, que concluyese tratados con potencias extranjeras, llamara ejércitos enemigos a su territorio y los financiara. En este sentido, es difícil encontrar una exposición más instructiva que la *Historia de Frisia oriental*, magníficamente redactada por Wiarda,[23] en la que se ofrece un cuadro completo de la degradación más despreciable, la más repugnante y la más destructiva cuyo origen es la relación entre el príncipe y la asamblea, en manos de la cual se encontraban derechos que deben recaer en el soberano. La misma situación se encuentra en la historia por ejemplo de Francia o de Inglaterra antes que esos países alcanzaran su formación de estados, para no mencionar la actual situación de Polonia; todos estos casos no carecen del aspecto repugnante del formalismo abstracto y papelesco del derecho que conoce bien el imperio alemán.

El mencionado historiador disponía de los archivos de la asamblea de la Frisia oriental, de la que era empleado, y por encargo de la cual escribía su obra. La asamblea de Würtemberg no ha ofrecido la ocasión de escribir tal obra histórica y por el contrario, expulsó al célebre Möser,[24] perfectamente capaz en ese dominio y que era además, su abogado consultor. Pero entre otros escritos particulares que están a disposición del público, existe una pequeña publicación que merece señalarse porque permite echar una mirada, al menos para un cierto periodo, a un aspecto relacionado al argumento que se discute: la administración autónoma de la caja por parte de la Asamblea. Dicho panfleto apareció en 1799 con el título *La administración de la caja de estamentos de Würtemberg por el antiguo comité, ahora destituido, establecido a partir de las cuentas, actas y documentos* (sin lugar de edición). La asamblea de representantes, que había sido convocada después de 25 años, en 1976, examinó las cuentas de los comités que habían fungido antes que ella; el opúsculo

[23] T.D. von Wiarda, 10 volúmenes, Aurich und Leer, 1792-1817.

[24] J. J. Möser (1701-1785) publicó una importante recopilación del derecho germánico prenapoleónico en 50 volúmenes. Su obra en defensa del antiguo derecho le costó cinco años de prisión hasta 1759, y para su liberación fue necesaria la intervención directa del rey de Prusia.

mencionado reúne parte de los resultados de esa investigación. El prefacio dice de manera sumaria: "los resultados de esta contabilidad hacen aparecer que no sólo algunas toneladas de oro han sido gastadas *ilegalmente*, sino que esas cantidades alcanzan el valor de millones para el periodo que va desde la última dieta en 1771 hasta el inicio de la presente, en marzo de 1796. Cuando se puso fin a esta aberración, la enorme suma llegaba a 4 238 000 florines; leyó usted bien, cuatro millones doscientos treinta y ocho mil florines de la fortuna del Estado; cabe mencionar que los comités habían prestados *juramento* de una *leal* administración de la caja."[25]

Basta con mencionar ese juicio conclusivo; no es éste el lugar para describir un cuadro detallado de los abismos en que se hundió esta administración parlamentaria debido a su independencia. En particular, sería necesario evidenciar las múltiples gratificaciones que los miembros del comité se asignaban además de su retribución ordinaria para toda misión importante o no (por ejemplo, a un secretario de la cancillería por haber informado en palacio acerca de la salud del príncipe), y muchas otras cosas que parece posible calificar finalmente de fraude, y en las cuales se ve reaparecer con particular frecuencia los mismos apellidos de familia. Sería necesario también examinar los curiosos experimentos de encuestas y misiones diplomáticas pagadas a precios notables; en la contabilidad desde 1778 hasta 1781 se registra una suma de 5 000 florines entregada a un consejero áulico extranjero por un viaje a San Petesburgo en el cual se encargaría activamente de los muy embrollados (?) asuntos del estado de Würtemberg; agréguese un viaje a Münich pagado en 8 700 florines, etcétera. De nada sirve decir que esos saqueos y dilapidaciones son violaciones a la ley; si en 26 años las sumas del dinero del Estado gastadas ilegalmente han podido llegar a los cuatro millones, es seguro que las leyes que hacen posible el gasto ilegal de esa cantidad no tienen gran valor ni gran incidencia; una constitución es buena sólo si castiga tales violaciones o mejor aún, si las impide. ¿Si tales cosas suceden con la madera verde, qué sucederá con la madera seca? Tales saqueos y dilapidaciones se producían en un momento en el que el emperador y los tribunales del imperio se situaban por encima de la asamblea, en el momento en que ésta misma había concluido un largo y costoso proceso contra el propio príncipe, acusándolo de extorsiones e ilegalidad, obteniendo el pago de una pesada indemnización –cuya amortización, iniciada hace casi 50 años no ha podido ser aún concluida–; se realiza-

25 C. Cesa afirma que ciertos artículos habían refutado el opúsculo en el que Hegel se apoya, mostrando que las cuatro quintas partes de la suma total habían sido entregadas a los príncipes, para gastos del Estado.

ban, pues, en una época en la que, en oposición a la corrupción, el lujo y la injusticia de nuestros tiempos, se pretende exaltar la edad de la lealtad alemana, de la honorabilidad parlamentaria, de la felicidad creada por aquella constitución.

Que el mal sea una consecuencia necesaria de la autonomía de la asamblea, la que permite el saqueo de las arcas del Estado, o que sea posible corregir esta situación por medio de leyes y una modificación de las instituciones, en todo caso siempre queda el mayor mal en relación al Estado: la autonomía en la disposición de la caja pública y en su gestión que le permite dificultar, incluso paralizar, la vida del Estado en lo que concierne a los asuntos internos; pero el daño es aun mayor en sus relaciones políticas con otros estados, dominio que de cualquier modo está lejos de las preocupaciones de esta asamblea y por el que manifiesta con frecuencia verdadero odio que comparte con la generalidad de los alemanes para quienes éste fue hasta ahora un domino extraño. La idea de poner en manos de una asamblea o de cualquier otra corporación existente una fuerza militar, un ejército independiente del gobierno sería, en general, considerada como una medida destructiva del Estado; pero no hay una gran diferencia si a una corporación se le atribuye el derecho a disponer de todo o de una parte de las arcas del Estado y la facultad de distribuir de ellas pensiones y retribuciones. A primera vista puede parecer que la asamblea de un antiguo estado territorial que gozara anteriormente de esa disponibilidad, al retirársele sufriese una gran reducción de poder y competencia. Sin embargo, como ya se señaló, con la transformación de un feudo imperial en Estado soberano, la asamblea gana enormemente en competencia y en poder, y es sólo por este incremento de funciones que las prerrogativas de otro tiempo no pueden serle ya conferidas. Con tales disposiciones el Estado cesaría de ser un Estado y pasaría a ser víctima de dos poderes soberanos que en él se encontrarían —o más bien, la unidad se lograría, ya fuera porque la llamada asamblea derrumbara al gobierno, como se ha visto en la historia reciente, o porque el gobierno, como también se ha visto, expulsara a una tal asamblea provista de esas prerrogativas, salvando al Estado y al pueblo. La mayor garantía y seguridad de una asamblea reside en el hecho de no poseer un poder que contradiga la naturaleza de la cosa; la peor necedad, en cambio, sería el buscar en ese poder protección para sí y para el pueblo, porque tal poder conlleva tarde o temprano y con certeza, la necesidad de suprimir la asamblea.

Por otra parte, debe agregarse que con la transformación cualitativa de un feudo en Estado, se ha modificado hasta la naturaleza formal precisa de las relaciones que existían entre un príncipe y sus súbditos. Anteriormente, el príncipe y el país se enfrentaban como propietarios

y titulares de ciertos derechos, como *poseedores con derechos particulares* y estaban sometidos a un tercero, el poder del emperador y del imperio, colocados bajo la autoridad de un *pretor*, en posición de realizar un contrato y de establecer relaciones a la manera del derecho privado. Aun cuando en la época moderna se han adquirido conceptos más verdaderos en sustitución de aquéllos, admitidos sin pensar ni razonar sobre el fundamento divino del gobierno y de los príncipes, la expresión "contrato social" ha dado la impresión de implicar la falsa idea de que el concepto de contrato sea en verdad aplicable, en un Estado, a la relación entre el príncipe y los súbditos, entre gobierno y pueblo, y que las normas del *derecho privado* que provienen de la naturaleza de un pacto podrían, más aún, debían, tener aquí su aplicación.[26] Un breve momento de reflexión permite reconocer que el conjunto constituido por el príncipe y el súbdito, el gobierno y el pueblo, tiene por fundamento relaciones que constituyen una *unidad originaria sustancial*, mientras que por el contrario, en el contrato, se comienza por una idéntica indiferencia e independencia de las partes una frente a la otra; la unión que realizan entre ellos sobre alguna cosa es una relación contingente que proviene de la necesidad y del arbitrio subjetivo de ambos. Debe distinguirse esencialmente de tal relación contractual, la totalidad realizada en el Estado, que es una relación objetiva, necesaria, independiente de lo arbitrario y de la voluntad; en sí y para sí es de un deber del que dependen los derechos; por el contrario, en el contrato es lo arbitrario lo que concede a uno y otro ciertos derechos, de los cuales surgen determinados deberes. Con el pasaje de un feudo imperial a Estado, la anterior autonomía de las partes, mediatizadas por una tercera potencia intermedia y superior ha desparecido, y con ello se ha dejado atrás también el conjunto de relaciones contractuales.

III. 3. El error de fondo

El error fundamental de la posición adoptada por la asamblea Würtemburguesa consiste en partir del derecho positivo y actual de manera exclusiva como si aún se encontrara en aquella situación, reivindicando aquel derecho fundada únicamente en que alguna vez lo ha poseído. Su comportamiento es como el de un comerciante que, perdiendo en un naufragio, provocado por una tormenta, su cargamento transportado en un barco, quisiera mantener su nivel de vida y exigir de los demás

26 Hegel no cesará de oponerse en la *Filosofía del derecho* a las teorías del contrato social y, en general, a la escuela histórica de derecho defendida por E. von Savigny y G. von Hugo. Pueden consultarse los parágrafos 72-81 y 258 de la obra de nuestro filósofo.

un crédito sobre esa mercancía, o bien como si un terrateniente, al cual una inundación bienhechora hubiera cubierto de fértil humus la tierra arenosa que poseía, se obstinara en seguir cultivando su terreno como lo hacía anteriormente.

En la manera en que se comporta la asamblea convoca en Würtemberg puede observarse el reflejo invertido de lo que se inició hace 25 años en un Estado vecino y que entonces suscitó un eco enorme en todos los espíritus, a saber: en la constitución política de un Estado no debía considerarse válido sino aquello que era justificado por el derecho de la razón. Podría tenerse la impresión de que el fermento de los principios revolucionarios de esa época, las abstractas ideas de libertad, no hubieran quizá terminado su proceso, no hubieran sido digeridos aún en Alemania, y que las asambleas tomarían la ocasión de hacer experimentos semejantes y suscitar desórdenes y peligros. Es preciso reconocer que la asamblea de Würtemberg ha dado la consoladora prueba de que tal espíritu maligno no ronda en los alrededores; pero también ha probado que la prodigiosa experiencia hecha en Francia y, fuera de Francia, en Alemania estaba del todo perdida para ella –nos referimos a la experiencia de dos posiciones extremas: la extrema rigidez en las exigencias de un derecho público positivo proveniente de una situación desaparecida y, el extremo opuesto, la abstracta teoría y las vacías habladurías, siendo ambos los baluartes del egoísmo y las fuentes de las desgracias en Francia y en otras partes. La asamblea de Würtemberg ha querido recomenzar en el punto en que se encontraba su predecesora; ella no ha querido comprometerse con el *contenido* del proyecto real de constitución y no se ha preguntado ni ha buscado demostrar lo que podía ser un derecho racional; ella simplemente ha porfiado en la actitud formalista de exigir un viejo derecho por la razón de que había sido positivo y contractual. El principio básico que debe considerarse en la revolución francesa es la lucha que el derecho público racional inició contra la masa del derecho positivo y de los privilegios que lo oprimían; en los debates de la dieta de Würtemberg, vemos el mismo encuentro entre los mismos principios, sólo que las partes han sido invertidas. Mientras que la mayoría de los estados generales franceses sostenía y reivindicaba los derechos de la razón, y el que el gobierno estaba de parte de los privilegios, en Würtemberg, por el contrario, es el rey quien coloca su constitución en el plano del derecho público racional y la asamblea quien se erige en tutora del derecho positivo y de los privilegios; a decir verdad, representan la obra exactamente a la inversa, haciéndolo en nombre del pueblo contra cuyos intereses están dirigidos esos privilegios, mucho más que contra el príncipe.

De los diputados de Würtemberg se podría decir lo mismo que de los

emigrados franceses a su retorno: no han aprendido ni olvidado nada; parecen haber dormido en estos últimos 25 años, sin duda los más ricos que la historia haya jamás conocido, y que son para nosotros los más instructivos porque a ellos pertenecen nuestro mundo y nuestras ideas. Imposible encontrar un mortero más terrible que estos 25 años para demoler los falsos conceptos jurídicos y los prejuicios en materia de constituciones políticas –pero estos diputados han salido indemnes, exactamente como eran antes. Derecho antiguo y antigua constitución son bellas y grandes palabras, incluso cuando resuenan con insolencia a algo como "despojar al pueblo de sus derechos". No se puede apelar a la antigüedad para llamar bueno o malo a aquello conocido como antiguo derecho y antigua constitución; prohibir los sacrificos humanos, la esclavitud, el despotismo feudal y muchas otras infamias ha sido siempre suprimir algo que ya era un antiguo derecho. Se ha repetido con frecuencia que *los* derechos no pueden prescribir, que cien años *de injusticia no crean derecho* –y se habría debido agregar: aun cuando esos cien años de *injusticia* hubieran sido llamados *derecho*; un derecho positivo, centenario y realmente aplicado va hacia la ruina cuando desaparece la base que condiciona su existencia. Si a alguien le divierte jugar con las palabras, puede decir que un esposo conserva sus derechos después de la muerte del otro, que un comerciante cuyo navío ha sido tragado por el mar conserva sus derechos sobre ese navío. Desde siempre la enfermedad de los alemanes ha sido aferrarse a esos formalismos dedicándoles su energía. Así sucede con la asamblea de Würtemberg: todo el contenido de su actividad se ha limitado a la estéril afirmación de un derecho formal con una obstinación de abogado. En vano algunas voces, entre ellas las de su presidente, el príncipe Hohenlohe Öehringen, intentan conducirla a la cosa misma, desviándola de su vía procesal –algo que no han podido lograr 25 años de martelamiento en el mortero de la historia.

IV. El desarrollo de los debates

La actitud obstinada de la dieta de mantenerse en el formalismo del derecho positivo y en el punto de vista del derecho privado, cuando la cuestión era del derecho público y racional, tuvo como consecuencia en la historia un año y medio de debates altamente carentes de pensamiento, los cuales contienen muy poco o nada instructivo acerca de un problema tan importante como el que les fue propuesto: *la libre constitución de un estado alemán de nuestro tiempo*. En lugar de un trabajo fructífero, se presenta únicamente una historia exterior, de la cual indicaremos ahora los rasgos principales.

IV.1.Las votaciones y los discursos

Ya se ha referido cómo, después de la inauguración solemne de la asamblea de representantes el quince de marzo de 1815 por parte del rey, y de su retiro dejando en manos de la dieta el proyecto de constitución, tomó la palabra el conde Waldeck, quien no es oriundo del antiguo Würtemberg ni titular de un puesto legislativo, sino únicamente suplente de titular, para elogiar al rey en un discurso ya citado: "el noble monarca que ha mostrado una *singular* energía, que ha *extendido* considerablemente el reino de Würtemberg y que ahora establece la constitución instituida para toda la *eternidad* por sus ilustres antepasados, príncipes gloriosos dotados de raras cualidades". No podía ser de otro modo: la primera toma de posición de la asamblea debía contener, si no el reconocimiento del acto realizado por el rey de otorgar una constitución a su reino, cuando menos un elogio general que espera pasar por una hábil maniobra. No obstante, este elogio, como todo el discurso, se encuentra envuelto en el equívoco y en la ambigüedad; cada palabra está marcada con el sello de la sutileza, de tal modo que la asamblea podía felicitarse de la habilidad de su orador, quien exteriormente había mostrado la debida devoción, pero que en el fondo ocultaba una gran reserva. Por su parte, el rey y el ministerio podían considerar insolentes esas expresiones retorcidas y emboscadas, tanto más cuanto que al rey le era atribuida la decisión de restablecer el vínculo, *reconocido como benéfico a través de siglos*, que existía entre el soberano y todos los estamentos del Estado, de poner en vigor una constitución que pudiera satisfacer a todos los partidos interesados y de cancelar la supresión impuesta nueve años atrás a la constitución *fundada*, por sus *ilustres antepasados*, para *toda la eternidad*. Esta afirmación ya podía tomarse como una presuposición impertinente si hubiese sido hecha en el sentido literal e inmediato, pero como se ha dicho, en lo sucesivo ella habría de parecer aún más insolente e irónica porque, desde el primer debate, la obsesión de la asamblea era que el rey *no había* querido restablecer la antigua constitución y que con la legislación por él presentada, *ninguno* de los estamentos del reino ni ninguna de sus partes (exceptuando el rey y sus ministros) estaría satisfecha.

La continuación del discurso presenta un resumen histórico de la fortuna de Würtemberg bajo esa constitución, del que se desprende que desde siempre la condición de la región, *mientras gozaba de esa legislación*, fue de miseria, desgracias y opresión. En contraste con estas premisas, la conclusión que se extrae es que "la antigua constitución de Würtemberg ha hecho la felicidad del país; que ella contiene las mayores ventajas comparada con otras constituciones; que *sin duda*

alguna se trataba de la mejor constitución que cualquier estado alemán había tenido la suerte de poseer, que era objeto de admiración no sólo en Alemania, sino que en muchas ocasiones había sido centro de la *atención* de Inglaterra". En consecuencia, y puesto que en esta constitución todo está contractualmente definido y no contiene equívocos, puesto que tiene la garantía del juramento de los príncipes reinantes, puesto que el pueblo no ha decidido renunciar a ella, etcétera, es conveniente que esa constitución sea reconocida como la *ley fundamental* y el *contrato fundamental*. Basándose en ella deben introducirse aquellas modificaciones –ya mencionadas– que resultan necesarias por el cambio de las circunstancias. El mensaje leído por el orador y aceptado por la asamblea no expresa tales ideas directamente sino que las insinúa de forma oblicua bajo la forma de hipótesis, de la siguiente manera: *si* el pueblo ha elegido representantes bajo las condiciones de la antigua constitución, heredada de los ancestros y confirmada por el uso, la que *aportó* al reino la felicidad durante siglos, *entonces*, ella debe ser admitida como base de toda modificación; *si* además la mayoría de la nobleza sólo participa bajo reserva de sus derechos al resultado del congreso (de Viena), *entonces* la asamblea reconoce, con la *expresión de su obediencia más devota*, que el rey en la apertura de estos debates le ha dado la ocasión de hacer una consulta para adaptar la nueva *situación* a las *antiguas relaciones* aún existentes en el territorio. De *este modo*, la asamblea debe reservarse el derecho de exponer al rey el resultado de esta consulta, de la cual no cabe duda que. . . etcétera, etcétera.

Muy diferente a este lenguaje hipotético y alusivo, en el cual sólo se expresan reservas respecto a las *deliberaciones* y a sus *resultados* previsibles, los cuales, si fueran alcanzados debían ser comunicados de inmediato al príncipe, es el tono que adoptó la asamblea en el debate que siguió inmediatamente en el que enuncia el significado de su primer mensaje declarando que solamente sobre la base de la antigua constitución de Würtemberg podrían *negociarse* las modificaciones impuestas por la circunstancias particulares.

El discurso del conde Waldeck y la lectura del mensaje que tenía preparado, seguida de ciertas observaciones hechas por un solo diputado invitando a firmar el comunicado, tuvieron como resultado la silenciosa aceptación unánime por parte de la asamblea.

Ya se ha señalado el carácter cuidadosamente equilibrado del discurso y del mensaje, tanto en su estilo como en su contenido, por un lado mezclado de impertinencia que podría considerarse irónica y, por el otro, rebuscado, disimulado, anquilosado. Las actas diplomáticas de los tiempos modernos, a pesar de la prudencia, de la circunspección y la ponderación que caracterizan a sus expresiones, muestran una actitud

abierta, franca, directa, llena de dignidad, y bajo su extrema habilidad se descubre un profundo sentido de su importancia. ¡Cuánta mayor libertad de espíritu, vitalidad y digna franqueza cabría esperar en una asamblea alemana en su primera declaración, antes que ese espíritu repugnante, equívoco, retorcido, y el silencio en el que buscó refugio el resto de la dieta detrás de toda esa afectación del lenguaje!

Pero de lo que en adelante habría de enorgullecerse constantemente era la unanimidad con la cual tomó la decisión de aceptar el comunicado. Sin embargo, cómo se dieron efectivamente las cosas y cuál fue el modo exterior de aprobar el comunicado es algo que se exhibe en la siguiente jornada y en el curso ulterior de los debates. En la sesión del 17 de marzo, *seis representantes de la nobleza* protestan contra la afirmación contenida en el comunicado según la cual *toda* la nobleza presente guardaba reserva de sus derechos. En su declaración explican que los discursos de los dos representantes que condujeron al voto del comunicado fueron pronunciados, uno de manera tan rápida, el otro con una voz tan débil, que no pudieron ser escuchados; más adelante agregan que el *ponerse de pie* en una asamblea podía sin duda tener el significado de una aprobación formal, pero que en ese momento, el acto de levantarse no era comprendido así por todos. En una asamblea, antes que ninguna otra cosa, las formalidades del voto deben ser establecidas para conocimiento de todos sus miembros; incluso si en el último momento fuese necesario encontrar otra manera de expresarse, ésta debía ser acompañada de una explicación y una declaración, sin dejar ninguna duda respecto a su significado. La misma imagen del silencio deviene ahora comprensible cuando se sabe que el discurso fue pronunciado con rapidez y en voz baja. ¿Es éste un cuadro digno de la primera aparición pública de una asamblea, en la cual ésta tomaba la más decisiva de sus deliberaciones, por no decir su única resolución? Estos seis miembros declaraban abiertamente que aceptaban con gratitud la constitución ofrecida por el rey. Su forma directa de expresión se distingue netamente de los vericuetos del comunicado sobre los cuales habría que estar prevenido con alguna información previa para saber qué significaba la no-aceptación de la constitución. Hubiese sido más franco y más digno de una asamblea de hombres de Alemania y de representantes del pueblo, el declarar abiertamente que no admitían la constitución del rey, del mismo modo que esos seis representantes declaraban aceptada. En ocasiones posteriores habrían de referirse a la *delicadeza* que debe guardarse frente al rey; pero el auténtico *tacto* reside en una franqueza civilizada, mientras que el comportamiento y el tono menos delicado frente al rey y frente a sí mismos, lo constituyen los vericuetos y la conducta ya mencionados.

Pero hay algo más importante: una deliberación de la importancia de aquella no puede ser precedida por sólo dos discursos que en realidad no alcanzan la materia de la cuestión; la importancia de la *unanimidad* del acuerdo, antes que reconocerse como un mérito, debe considerarse como un reproche y una severa censura contra la asamblea. En realidad, se presenta la imagen de una dieta en la cual su gran mayoría ha llegado a un acuerdo previo a la deliberación y resuelto la cosa de *trasmano.* Un poco más tarde, un grupo de diputados muestra su oposición parcial o, mejor aún, revela su total indiferencia respecto al nervio de la deliberación, es decir, ante la *antigua constitución*; este grupo no reclama para sí ni el derecho formal ni el contenido de la antigua constitución, sino únicamente busca una buena legislación, vale decir, una mejor constitución de la que poseía el antiguo Würtemberg. Se tiene, por tanto, una asamblea colocada en una nueva relación que, por desconocimiento de sus miembros, por incertidumbre de lo que debe ser, por falta de práctica y de experiencia, es llevada a la reserva y al silencio mientras que se le imponen el espíritu equívoco y las resoluciones ocultas de algunos de sus miembros. Si la asamblea tuviese una idea más clara y más valiente de cuál es su posición y su concepto, se habría dado como norma el ser lo más abierta y lo más minuciosa posible; y en vez de permanecer muda habría comprendido que el derecho más grande que le era concedido era el de la palabra. Sea que la unanimidad corresponda a su intención real, sea que ella provenga de su timidez y de la falta de confianza en sí misma, de cualquier modo, ella debía sentir la obligación de elegir, según la expresión corriente, un *advocatum diaboli* —expresión que no parece inadecuada si se considera la animosidad demostrada contra la constitución real—; ella debía, por vía de oficio, desarrollar y exponer a plena luz todos los argumentos que podían ofrecerse para la aceptación de la constitución del príncipe, y después hacer una franca exposición de su opinión verdadera y una amplia explicación de sus conclusiones. Pero ningún debate semejante ha precedido o ha seguido a la resolución y, sin embargo, es esto lo que explica la existencia de una asamblea, no únicamente el que no actúe sin debate, sino además que exponga al pueblo y al mundo sus discusiones acerca de los intereses del Estado.[27]

Cuando algunos meses más tarde el señor Gleich, diputado de la ciudad de Aalen, hizo un discurso en el que se oponía con energía a las presuposiciones no discutidas por la asamblea, el comité que debía presentar un reporte sobre sobre ese punto le hizo saber claramente

27 El § 314 de la *Filosofía del derecho* insiste en que la publicidad de los debates otorga un valor al reconocimiento general de todos aquellos miembros de la sociedad civil que no participan directamente en el gobierno.

que su intervención iba a causar extrañeza y a suscitar la general reprobación de una asamblea en la que la *concordia* y la *lealtad patriótica* habían alejado toda impura influencia *extranjera*. ¿Qué? ¿Un diputado que tiene el valor de expresar en público su desacuerdo con aquella unanimidad muda y muerta se expone con ello a alusiones acerca de una influencia extraña e interesada? Hubiese sido más digno acusarlo directamente de deshonestidad o bien abstenerse del todo de cualquier insinuación. Muy rápidamente, al inicio del reporte, el comité le atribuye al discurso del señor Gleich el propósito –o más bien se dice que ese parece ser su propósito– de crear un *partido de oposición* en una asamblea cuya característica más elogiada es hasta ahora la concordia.[28] Cualquiera que haya reflexionado un mínimo acerca de la naturaleza de una asamblea parlamentaria y conozca un poco de sus manifestaciones no pude ignorar que, sin oposición, tal asamblea no posee ninguna vitalidad interna o externa, que esa contradicción pertenece a su esencia y a su justificación; una asamblea no está realmente constituida sino en el momento que engendra en sí misma una oposición, de otra manera, ella adquiere la forma de un *partido* o simplemente, de una masa.

Nos hemos detenido tan largamente en el carácter y la manera en que la asamblea inició su actividad no sólo porque en sí mismas son dignas de mención, sino porque determinan todo lo que sucedió a continuación. Existen dos circunstancias sobre las cuales llamar la atención acerca del proceso *formal* con el que la asamblea organizó sus trabajos. Para los asuntos internos, el procedimiento era, a grandes rasgos, éste: para todo tema a debatir, se nombraba un comité encargado de presentar un reporte que era discutido hasta llegar a una resolución. Para la *elección del comité*, con frecuencia sucedía –esto era peor al principio– que, en el afán de apoderarse de lugares y de prestigio, todo se dejara en manos del vicepresidente (del consejo de la presidencia) quien proponía nominativamente a los miembros. El consejo de la presidencia, una vez electo por la asamblea, y depués de que sólo dos representantes habían declarado públicamente su posición, propuso para formar los primeros comités sólo a aquellos que se habían distinguido como líderes de partido del antiguo Würtemberg. La consecuencia fue que el derecho a la *palabra* quedó enteramente entre sus manos; cosa inevitable si se tiene en cuen-

28 "El comité responsable de la tarea de referirse a la noción presentada en la última sesión por el representante de Aalen, después de haberla analizado, considera superfluo analizar en detalle una moción que parece proponerse constituir un partido de oposición en nuestra asamblea, caracterizada hasta ahora por la concordia."

Verhandlungen VIII, p. 17. Citado por Cesa en la edición italiana de *Scritti politici,* p. 189.

ta la habitual *delicadeza* de trato entre todos los representantes. La cosa llegó a tal extremo que en un caso en el que la asamblea había decidido nombrar doce miembros, y once de ellos habían obtenido la mayoría, la duodécima plaza podía ser ocupada por cuatro representantes que habían recibido el mismo número de votos; la asamblea entonces no procedió a elegir *uno* de esos miembros eliminando a los otros sino que, en contradicción con su decisión precedente, nombró a los quince en su comité de doce miembros. Para la elección del segundo comité se vio aparecer la sorprendente? destinada a lograr que cuatro miembros nombrados en el comité anterior no faltaran en el nuevo conjunto. Dada la gran influencia que en general ejercen los comités, debe tenerse presente que para la libertad de la asamblea resulta esencial el que no sean los mismos individuos quienes participen en el momento de preparación de los reportes de nuevos asuntos, si se quiere evitar que su organización quede del todo en las mismas manos. Esta influencia es casi absoluta en una asamblea en la cual si no el único, al menos el principal reporte provine del comité: que en los hechos, prácticamente no tiene discusión.

La otra cosa digna de mención es la manera en que se realizan las disertaciones públicas. En las actas no se encuentran discursos improvisados con libertad sino únicamente exposiciones leídas, pocas y breves intervenciones orales y ningún debate vivo con exposición y respuesta. Sólo una vez, hacia el fin de una sesión, cuando ya no se discutía la cuestión principal sino la *personalidad* de uno de los miembros disidentes de la asamblea, el Dr. Cotta,[29] se siguieron una tras otra, ya no bajo la forma de *vota scripta* sino a golpes, sin preparación alguna, intervenciones a veces impertinentes. Ahí se exhibía la elocuencia natural que para casos semejantes se ha conservado en nuestros mercados, pero es cosa cierta que no se vio aparecer la elocuencia que predominaba en el foro romano. Por sí mismo se comprende que los reportes de los comités sean redactados por escrito y se les dé lectura. Pero cuando de ello se pasa a ver lo que se llama, se tiene lo siguiente: en la mayoría de los casos, después de muchos días y semanas, uno o más miembros del comité leen un *votum scriptum* que preparan en casa; al cabo de otros días o semanas, quizá otro diputado presente, a su vez, otro *votum* del mismo tipo. De este modo, en la misma sesión puede escucharse la lectura de discursos cada uno de los cuales se refiere a un objeto

29 J.F. Cotta (1764-1832) es el editor de todos los grandes nombres de la literatura alemana de la época. Representante en 1814-1815 de los editores en el congreso de Viena, habrá de ser profundamente impopular por oponerse a la reacción würtemburguesa y por buscar, al lado del ministro Wangenheim, un compromiso de la asamblea con la corona. Será miembro de la dieta hasta 1821 y posteriormente vicepresidente de la Cámara de Finanzas del reino.

diferente, cuya única unión es precisamente la de ser leídos. Mediante este método de escribano, desaparece lo que en verdad tiene de estimulante un debate: el hecho de que los hombres de una asamblea se enfrenten para afirmar, refutar o convencer una voz contra otra, cara a cara, en una vivaz actividad del espíritu. La lectura consecutiva de una serie de disertaciones no merece el nombre de *discusión*. El parlamento inglés tiene razón al prohibir por ley la lectura de discursos escritos porque, por una parte, es posible que se trate de obras radactadas por una persona diferente al orador y, sobre todo, porque eso modifica la naturaleza de la asamblea. Si se exceptúan algunos discursos compuestos con un sentido muy vivo, los cuales también han sido leídos, los cuadernos que contienen las actas de la asamblea constituyen una colección de consideraciones jurídicas, una suma de deducciones y chicanas de abogado nacidas muertas, entretejidas con una serie de citas traídas no sólo de las letanías de las deliberaciones de la dieta, de las convenciones sobre la herencia, de los testamentos principescos, etcétera, sino también del *Corpus Juris*, o de Montesquieu, de Zonaras,[30] de J.U. von Cramer[31] y su tratado *Detacende dissentiente* (*in Opuscula*, T. 2) y de sus *Usus philosophiae Wolfianae in iure* (*Spec.* XII, 1740), y de otros textos de erudición pretenciosa.

Si la asamblea de estamentos representa al pueblo, ¿es ésta la manera como se expresan las deliberaciones del pueblo, como se busca tener influencia sobre la asamblea y sobre la masa en general? Las disertaciones compuestas en un gabinete de estudio tienen como destino otro gabinete de estudio o están destinadas a ser documentos para la actividad de un político práctico. Pero si las asambleas de representantes tienen su público esencial en el pueblo, ¿cómo puede éste interesarse e incrementar su educación con semejantes debates papelescos y con deducciones pedantes? Sucede más bien que con estos procedimientos, sus representantes se aíslan unos de otros y lo que es peor aún, del pueblo mismo; éstos tratan los asuntos del pueblo excluyéndolo, y nada cambiaría aun cuando las sesiones fueran públicas. La fisonomía de los debates en la asamblea no es muy diferente de la actividad de un círculo de adolescentes empeñados en reunirse para redactar disertaciones como un ejercicio, para el progreso de su cultura, y que se hacen el favor mutuo de escuchar sus lecturas.

30 J. Zonaras es un escritor bizantino del siglo XII, cuya obra, especialmente una historia universal, fue publicada en ediciones latinas realizadas en París y Basilea.

31 J.V. von Cramer (1706-1772) fue profesor de derecho y juez en el tribunal imperial de Wetzler. La obra a la que Hegel se refiere fue publicada entre 1740 y 1767.

Dejando a un lado el contenido, esta forma escritural –con las consecuencias que debe tener sobre el desarrollo de los asuntos– parece ser una de las razones que explican la afirmación de un representante, juzgada sin duda *inconveniente* (*Actas* VIII, p. 20): "si la llegada de peticiones no hubiese aportado elementos de distracción, no se habría sabido qué hacer para evitar el aburrimiento". Por lo demás, si los debates deben limitarse a la transmisión de deducciones redactadas, resulta inútil y costoso reunirlos en carne y hueso, luego, evitándolo, se ahorrarían muchos gastos; todo podría realizarse mediante la circulación de disertaciones. Quien tiene el hábito de leer prefiere sin duda leerlas por sí mismo antes que movilizarse para escucharlas; cada uno podría además eligir que se las lea su mujer o un buen amigo, los *vota* podrían también enviarse por escrito.

IV.2. El proyecto de ley sobre el armamento popular

Volvamos ahora a seguir el curso de la historia. Al inicio de las sesiones de la asamblea se produjo un enorme suceso político: *el retorno de Bonaparte a Francia* desde la isla de Elba. Dos días después de la apertura de los trabajos, el rey infornró a los representantes de las medidas decididas en Viena. Un suceso semejante era idóneo para esclarecer las convicciones y el carácter de una asamblea alemana a través de su comportamiento y la actitud adoptada. Si hubiese sido posible que una población alemana acogiera la noticia con alegría y esperanza, entonces hubiese parecido peligroso que los estamentos, que se encontraban en oposición a la voluntad de su rey, se reunieran en torno a él precisamente en este instante. Pero como ello era imposible, esa unión resultaba tanto más deseable, cuanto que podía, agrupando todas las energías, hacer un llamado a los medios necesarios para prevenir un evento de tal magnitud que parecía amenazar de nuevo la paz de Europa, sobre todo en los países limítrofes a Francia.

La maniobra más dañina, más antipatriótica y, en el sentido fuerte, más criminal a la que han recurrido con frecuencia las asambleas, ha sido querer utilizar la presión de las circunstancias políticas en las que se encuentra colocado su gobierno para obtener ventajas para sí creándole problemas al interior, debilitando así las fuerzas que requiere frente al exterior, antes que hacer causa común con él, para salvar al Estado de una desgracia; en suma, antes que incrementar sus fuerzas, disminuirlas haciendo de este modo causa común con el enemigo. El 28 de marzo un representante, plenamente consciente de la gravedad de la situación propone (*Actas* II, p. 41) que la asamblea declare al rey su disposición de poner a su servicio hasta la *última gota de su sangre* y hasta la *última*

moneda de su fortuna, por él y por la *buena causa*; que para ello la asamblea proponía llamar al pueblo a las armas y lanzar un empréstito, pero que eso sólo era realizable con los medios contenidos en la *antigua constitución*. En un comunicado dirigido a la asamblea (*Actas* II, p. 14), una parte de la nobleza reconoce que la gravedad del peligro exige el mayor esfuerzo y sin imponer ninguna condición invita a la asamblea a dar los pasos necesarios para que el rey pueda ordenar un armamento general y ejercicios militares para todos. De muchas jurisdicciones llegaron comunicados en el mismo sentido. Uno de ellos, proveniente de Esslingen, el 29 de marzo (*Actas II,* p. 48, el resto no fue publicado), manifestaba el temor –en relación a una disposición ya tomada por el rey de que en cada jurisdicción se reclutara un batallón territorial de 500 hombres– de que pudieran ser prescritas demasiadas indulgencias excepcionales, las cuales podrían dificultar o demorar las medidas de defensa: en él se proponía una conscripción general. Anexo al comunicado se encuentra un reporte del alcalde de Oberssingen, Reinhard, reproducido como "una fuerte declaración" que dice: "parece inútil intentar obtener voluntarios entre los que han concluido su servicio de armas para que actúen como suboficiales. Estos hombres, como la mayoría de varones e incluso la mayor parte del pueblo, tienen sentimientos muy obtusos en lo referente al amor a la patria y a su defensa. Es preciso que todos aquellos que están sanos y entre los 18 y los 40 años tomen las armas. Cuando los suabos son movilizados en masa, van y combaten con todas sus fuerzas, pero si se les deja a su libre voluntad, ¡entonces nada sucede!"[32] Con toda seguridad la asamblea no ha querido acusar a un hombre que habla así del medio en que vive de "calumniar al pueblo", expresión de moda en nuestros días, haciéndole el honor excepcional de publicar su aporte dándole el título de "enérgica declaración".

En éste, como en otros casos análogos, la asamblea ya se había encadenado a sí misma bajo la suposición de que las ofertas y las proposiciones que ella hacía pudiesen serle interpretadas como el ejercicio del derecho de petición que la constitución real le concedía y, en consecuencia, como el reconocimiento de *facto* de esa constitución. ¡Cómo si la simple reunión de esa asamblea no fuese ya un hecho absolutamente formal! ¡como si los representantes del pueblo que se encuentran reunidos bajo cualquier forma, y con cualesquiera poderes y legitimidad, no debieran en circunstancias semejantes, apartar cualquier otra consideración y, sobre todo, apartar el temor de *crear precedentes*, para obrar y pensar con toda energía en la salvación de su pueblo!

32 La edición francesa de los *Ecrits politiques* informa que las pérdidas de soldados würtemburgueses son cuantiosas: en 1812 de 15 800 hombres enviados a la campaña de Rusia, sólo 500 logran retornar.

Al inicio, la asamblea hacía dar lectura a todos los comunicados que se le enviaban y los incluía *ad acta*. A propósito de la conscripción general, se aceptó, más bien a destiempo, como un mérito de la ciudad de Tübingen que la había propuesto "cuando la *nueva* situación en Francia *no era aún* conocida". Si es verdad que un patriotismo elemental puede sugerir fácilmente la idea de armar al conjunto del pueblo apenas se presente un peligro exterior, cabría esperar que una asamblea de diputados valorara con mayor y más madura ponderación la oportunidad militar, pero sobre todo la oportunidad política de tal medida en un momento en que la reciente convocatoria a la reunión de los estamentos provocaba una agitación y tensiones internas. ¡Pero bajo qué luz puede colocarse la proposición de armar al pueblo si tal parece previamente a que los sucesos en Francia la motivaran, impuesta por la defensa exterior! Con toda certeza, la experiencia había enseñado que ese llamado a las armas contenido en la antigua constitución no había tenido la menor eficacia en múltiples casos durante los últimos 25 años en los cuales la guerra se había realizado en territorio würtemburgués y, lo que es peor, no había dado a nadie idea alguna de cómo podía realizarse de otra manera; así que parece casi ridículo evocar una vez más ese llamado a las armas frente a un peligro como el que se presentaba. La asamblea sabía que muy probablemente el rey no accedería a una conscripción general, y se quebranta aún más la confianza en su seriedad y en su buena fe cuando se sabe que, más adelante, la dieta no aportaba su apoyo a las medidas militares que el rey consideraba necesarias y para las cuales impartía sus órdenes.

Entre los medios indispensables de defensa se encontraba la aplicación de una contribución extraordinaria de guerra cuyo monto previsible fue presentado por el rey a los estamentos el 17 de abril. Según este cálculo, los gastos de equipamiento y manutención de un ejército de 200 000 hombres, que el rey se había comprometido a aportar a sus aliados, excedían en tres millones de florines el nivel de los gastos militares en tiempos de paz; a ello se agregan los costos del tránsito de los ejércitos aliados para los cuales se había también estipulado una convención. El rey exigía una deliberación de la asamblea y, en el menor tiempo posible, un comentario sobre la manera en que podrían ser reunidos esos subsidios extraordinarios. ¿Qué han hecho los representantes de Würtemberg con las facultades que poseen, exhortados expresamente tanto por su rey como por sus representados para sostener la causa de Europa, a fin de frenar un peligro tan excepcional y de un carácter tan extraordinario? La respuesta es sencilla: *no han hecho nada*. Todo el mérito de incluir a Würtemberg entre las potencias europeas

recae en el rey, entonces príncipe heredero,[33] en el ministerio y en el ejército. El gobierno ha cumplido sus obligaciones generales, morales y positivas, obteniendo gloria y honor, siguiendo solo su camino, a lo que parece, sin la menor ayuda, debido al rechazo de la asamblea a colaborar en ese esfuerzo. Por el contrario, los estamentos no han mostrado más que su mala voluntad, su incomprensión hacia la bella posición que ocupan y la inutilidad de su participación.

A continuación la asamblea hizo llegar al ministerio algunos comunicados relacionados con el asunto, en los cuales ya no se hablaba de espíritu de sacrificio, sino más bien de aligerar los gastos a un país que, por otra parte, estaba efectivamente exhausto, exigiendo la participación de la administración de los bienes reales, de la administración de la iglesia, etcétera, en los gastos de guerra. Con ese fin, el rey había ya dispuesto con energía la manutención en acuerdos con sus aliados y con los jefes de los ejércitos involucrados; la respuesta que la asamblea obtuvo a sus exigencias fue que, a pesar de que dichos gastos serían sufragados con recursos especiales del Estado, de cualquier modo era necesario proveer con otras fuentes las cajas de finanzas, y que el debate debía centrarse justamente en esos subsidios excepcionales. Sobre la base de las antiguas relaciones, en las cuales el príncipe y el territorio tenían cada uno su caja privada, era obvio que ambos buscaran endosar al otro la parte más grande posible en los gastos. Sin embargo, puesto que los estamentos no habían reconocido las relaciones existentes en el Estado y, en particular, la separación de una *lista civil* a la cual el rey se había declarado dispuesto en el texto constitucional –pero que no había sido aún regularizada, ni siquiera discutida–; las ideas provenientes de la antigua situación acerca de una oposición entre el interés del país y el interés del Estado entre las finanzas provinciales y las finanzas del Estado, ideas tanto más confusas puesto que se situaban en un momento diferente, no podían tener ninguna significación y menos aún aplicación y eficacia.

Pero la respuesta fundamental dada por los estamentos al rey quien solicitaba su colaboración en la excepcional situación en que se encontraba la patria, fue poner como condición a su consentimiento la satisfacción de su demanda acerca del retiro de la constitución real y el restablecimiento de la vieja constitución würtemburguesa. Esos mismos nobles, que el cuatro de abril declaraban en un comunicado, en su nombre y en nombre de toda la nobleza del reino –a la que creían poder representar al menos en este punto–, que reconocían como su deber el combatir en las filas de todo el pueblo en armas y de hacer con los otros

33 Desde 1816, Guillermo I reina en Würtemburg, pero en esa época se encontraba al frente del ejército würtemburgués en la campaña de Francia.

estamentos el sacrificio de sus bienes y de su sangre por la patria, esos nobles explicaron al día siguiente que su proclama estaba destinada únicamente a la samblea y no al ministerio de Estado o al rey, porque *las declaraciones que provienen del corazón están expuestas a diversas interpretaciones.* De hecho, esa misma explicación era un ejemplo inmediato de tal variabilidad interrogativa. En resumen, la nobleza supeditaba su disposición a derramar sus bienes y su sangre en defensa de la patria, a un preámbulo elaborado por la asamblea de representantes.

El preámbulo consistía, sin embargo, en hacer un todo de dos problemas diferentes, como lo hacía saber un comunicado dirigido ese mismo día al rey: el problema constitucional y las medidas impuestas por la nueva situación; esto aún cuando el rey acababa de hacer saber que para tomar una decisión definitiva sobre el primer punto, esperaba el retorno del príncipe heredero.[34] Era ésta una razón buscando eludir el asunto, pero también era devuelta a la asamblea como un *argumentum ad hominen* porque, mediante interminables deducciones del derecho público, ésta había demostrado que era jurídicamente necesario obtener el acuerdo de los primogénitos respecto a los asuntos constitucionales; de la consulta al príncipe heredero, la dieta podía obtener la *consecuencia* de un *reconocimiento* de *facto* a ese derecho. Los estamentos declaraban en el comunicado que nada era más urgente que colocar al pueblo en estado de defender a la patria *bajo* la dirección conjunta *del* monarca y de la asamblea, asegurando que la voluntad del bravo pueblo estaba dispuesta con todo fervor a todo lo que fuera necesario; la dieta agregaba que no podía colocar como base de su acción sino la antigua constitución hereditaria, y que la restauración del crédito del Estado sólo era posible mediante un *empréstito garantizado constitucionalmente;* en otras palabras, trasmitiendo a los estamentos la recaudación y disponibilidad de esa parte de las finanzas del Estado. Algo similar apareció en un comunicado del 18 de abril en el que se afirmaba que "para todos los súbditos del rey, los *nuevos* y los *antiguos,* el solo nombre de 'antigua constitución' tiene una potencia mágica". En las peticiones y en los comunicados se revelaba más bien que la fuerza mágica y el efecto del choque eléctrico provenían de la indignación general por la reaparición de Bonaparte y el sentimiento de peligro que por ello amenazaba a la patria. Si además el comunicado al que nos hemos referido afirma que el hielo ha arruinado las cosechas de viñas y frutas, y que debido a esos desastres una gran parte de los súbditos se encuentra reducida a luchar contra la desesperación, no se alcanza a ver cómo en ese caso la antigua

34 El príncipce heredero se encontraba en Viena intentando en vano que Alsacia fuera devuelta a Alemania para garantizar la seguridad en el suroeste.

constitución habría podido ejercer su potencia mágica, ni cómo en una situación interior y exterior semejante, aquéllos podían evitar colaborar, *formando en los hechos, un frente unido.* Por otra parte, se ha demostrado hasta la saciedad que la vieja constitución no ejerce sobre los nuevos súbditos –más de la mitad del país– ninguna fuerza mágica y que, por el contrario, consideran a la parte de la constitución que les ha sido otorgada como una especie de peste, la peor de las plagas del territorio, como se verá un poco más adelante. Antes bien, el curso de los debates puede ser considerado como la historia que la fuerza mágica de esa palabra ha ejercido sobre la asamblea impidiéndole desde el inicio, comprometerse por ningún motivo en la cosa misma; o más bien, como ya se dijo a propósito de la administración de las arcas del Estado, a la cosa que se oculta bajo ese *nombre* y que en realidad habría de producir algo bien diferente que se podría llamar una opresiva *plaga pública*. En el caso presente es la magia *negra* de las palabras la que ha hecho que la frase "estar dispuestos a sacrificar bienes y sangre por la buena causa", no haya tenido más futuro que el de ser simples *palabras.* La asamblea pretende que no hay nada mejor que esa fuerza mágica para *preservar con toda seguridad* a la patria del *veneno de los peligrosos principios* que se difunden en Francia desde hace 25 años, pero ya se ha visto que esa potencia no sólo ha preservado durante un cuarto de siglo a la asamblea del veneno sino también, por decirlo así, de los principios racionales de la misma época.

IV. 3. La posición constitucional de la asamblea

Observemos más de cerca la posición que la asamblea se ha dado a sí misma: rechazando la constitución real por la cual estaba reunida, se encontraba en la incertidumbre de si *existía o no.* Para ser consecuentes, los estamentos debieron haberse disuelto y dispersado apenas inaugurada la sesión por el rey o, mejor aún, puesto que el sistema electoral no estaba acorde con la vieja constitución, no deberían haberse hecho elegir, y los electores no deberían haber votado. Puesto que uno de los principios fundamentales de su actividad era el no hacer algo por lo que pudiera *concluirse* su reconocimiento a la constitución real, parecían caminar sobre huevos en el formalismo más aparente. Desde el primer comunicado, el quince de marzo, se abstuvieron de firmar como "asamblea de estamentos" y se designaron bajo el nombre de "diputados convocados a la asamblea". En la resolución real del 17 del mismo mes se les hizo notar a ese respecto que el rey no deseaba recibir peticiones o propuestas de esos convocados sino únicamente de la asamblea territorial que él había constituido en la forma prescrita, porque sólo en ella

recaen los derechos determinados por el proyecto de constitución y que, por tanto, no se dejaría detener por consideraciones formales, dejando pasar por el momento los errores de forma; puesto que la resolución se introducía en el contenido mismo de la petición de los estamentos, la mayoría consideró que era un prejuicio y una inconsecuencia firmar como "la asamblea", hasta que el representante de Narbach, el señor Bolley, concluyó con esos escrúpulos sugiriendo la elegante salida de firmar de la manera indicada la siguiente petición (el 22 de marzo), pero agregando una *protesta*. En esta petición se dice también, refiriéndose al sistema electoral y a su propia presentación después de la convocatoria, que un *exceso de celo respecto* a lo formal sería un *pecado* contra el *fin unico* que era el *bien del monarca y de sus súbditos*. ¿Por qué entonces son tan escrupulosos de las formalidades en todos los demás asuntos? A pesar de aquel *conclusum* y de la protesta que se había anexado, el secretario ha tenido que explicar que únicamente después de haber enviado el comunicado —el cual había sido expedido en la sesión siguiente el 23 de marzo, leído públicamente a la asamblea, firmado por el presidente, el vicepresidente, un representante directo, un diputado electo y dos secretarios—, sólo entonces, recordó que en él faltaban las palabras finales "la asamblea"; este defecto fue suprimido mediante un comunicado suplementario. En la siguiente resolución real la asamblea fue advertida por la vía reglamentaria de la necesidad de corregir los errores, incluso en sus formas exteriores, que se habían introducido en los comunicados enviados hasta el momento a fin de mantenerse en el procedimiento prescrito en el texto constitucional y, en particular, elegir un vicepresidente, los secretarios y los titulares de las diversas funciones oficiales de la asamblea.

Sería largo y tedioso seguir el pedante camino de tales precauciones. A pesar de las reiteradas invitaciones de su alteza, presidente de la asamblea para elegir esos "oficiales" —a los cuales el rey había naturalmente prescrito prestar un juramento de lealtad a sus funciones—, y de sus esfuerzos por apartarlos de sus maniobras de abogado, "esas repeticiones incesantes de frases ya dichas que no conducen a nada", de esas "acrobacias procesales de abogado"; los diputados, puesto que tales elecciones podían realizarse "sin perjuicio", recordaron que "más vale no poner en juego todo el bien a causa de la sencilla propensión a las formas y al sonido vacío de las palabras" y, con todo, estaban tan completamente empecinados en sus escrúpulos y en sus astucias, que evitaban dejarse llevar a acciones que no ofrecían ningún interés para sus exigencias, ¡como si sus demás acciones hubieran tenido mayor contenido y significación!

La afirmación más nítida de la asamblea parlamentaria era que, según

el derecho, la antigua constitución no estaba ni *cancelada* ni *abolida,* y que una vez que hubieran cesado los impedimentos existentes, tanto ella como el pueblo podrían aceptar la resolución del rey sólo en el caso que significara que la *antigua constitución recobraba una vigencia efectiva.* Al mismo tiempo exigía que el rey obtuviera su consentimiento para todas las ordenanzas que de él emanaran durante el periodo de sesiones; en suma, ella podía ejercer los derechos efectivos de la antigua asamblea de estamentos. De este modo, no reconoció ningún vicepresidente porque este cargo no existía en ninguna institución de la *antigua constitución de representantes,* pero en cambio admitió la presidencia del príncipe Hohenlohe Öhrigen y el voto en bloque de los señores terratenientes que tampoco estaba escrito en la antigua constitución. Para exigir pura y simplemente la restauración de la vieja legislación, se apoyaba en la *voluntad del pueblo* manifestada expresamente en las elecciones y en un gran número de comunicados recibidos por la asamblea. *Voluntad del pueblo* es un enorme concepto y, más que ningún otro, los representantes del pueblo deben cuidarse de profanarlo o de usarlo a la ligera. Ya hemos visto en qué sentido ella debía entenderse para los nuevos würtemburgueses; también hemos citado las palabras de un hombre del pueblo, el alcalde Reinhard según el cual, una gran parte, si no la mayoría del pueblo, no tiene más que un sentimiento confuso del amor por la patria y de su defensa. Pero aun prescindiendo de esto, queda que el juicio más difícil pero también el más elogioso que se puede hacer de un hombre es decir que *sabe lo que quiere.* Es por eso que como representantes del pueblo no deben incluirse a los primeros hombres que se encuentren, sino a los más sabios, porque el pueblo *no sabe*, y ellos en cambio deben saber cuál es su voluntad *real* y *verdadera,* es decir lo que es *bueno para él.* Y ellos desconocen su dignidad y su determinación cuando se conforman con exclamaciones estentóreas, con un grito tan estéril como el de "antigua constitución", pretendiendo apoyarse en peticiones y comunicados ocasionales.

Por el contrario, colocando en tal fundamento la *naturaleza* de *todas* sus prerrogativas y rechazando el reconocimiento de los plenos poderes reales, la dieta adoptaba una posición separada del organismo del Estado, opuesta al gobierno, como poder autónomo, posición que, si no contiene ya el *veneno* de su principio revolucionario, se mantiene muy cerca de él. En virtud de esta posición la asamblea llamaba "negociaciones" a sus *debates* con el gobierno, y lo que intercambiaba con él eran llamadas "notas"; el hacer llegar comunicados al ministerio era "usar la vía diplomática" (*Actas* VIII, p. 81), vía que no utilizan sino los estados soberanos en sus relaciones recíprocas. Es posible que la situación en la que se encontraba el gobierno, tanto por sus necesidades externas

como por la tensión creada por la presencia de tal asamblea en esas circunstancias –además del hecho de que el rey no podía suspender de improviso la obra que voluntariamente había iniciado–, puede haber jugado su papel; pero en todo caso es necesario reconocer la moderación del rey al hacer caso omiso de las irregularidades y la usurpación de esas relaciones, prosiguiendo de la misma manera las operaciones con ella y, a pesar de haber perdido las cualidades que la hacían ser una asamblea, continuar su trato como tal.

Hasta aquí en lo que respecta a la situación formal adoptada por la asamblea. Pero para examinar más de cerca lo que hay de esencial, puede observarse que la asamblea, una vez que el rey le había comunicado su constitución, podía adoptar *tres* actitudes: primero rechazar su validez obligatoria antes de haberla examinado, iniciando entonces el análisis de sus méritos, decidiendo únicamente cuando tal *examen* hubiese concluido; la segunda era aceptarla con la reserva de aportar modificaciones a lo que de confuso e incompleto tuviera, presentando proyectos de leyes con ese fin; la tercera era rechazar la constitución real sin ningún *examen*, produciendo por su parte una legislación, demandando al rey su aceptación. No tiene nada de irracional, y por el contrario parece un justo derecho, la petición de un pueblo de examinar por sí mismo la constitución que se le ofrece, no aceptando como válido sino aquello que él admite con su voluntad y con su inteligencia; se puede afirmar que de no ser así, la tiranía, el despotismo y la infamia podrían sujetar al pueblo con toda clase de cadenas. Y, sin embargo, si la cuestión es considerada únicamente desde el punto de vista de la experiencia, se puede probar que, por una parte, han existido pueblos y entre ellos los más libres de juicio, que han reconocido su incapacidad para darse una constitución encargando su elaboración a un Solón o a un Licurgo,[35] los cuáles debieron recurrir a la astucia para evadir la así llamada voluntad del pueblo y su pronunciamiento sobre la constitución y, por otra parte, se puede citar a Moisés o a Luis XVIII quienes ofrecieron espontáneamente una constitución cuya validez no descansaba en la voluntad del pueblo sino en la autoridad de dios o del rey. En lo que respecta a Würtemberg, quizá el alcalde de Oberesslingen, Reinhard, lo ha dicho todo en la sentencia ya citada: "cuando actúan por su libre voluntad, no se produce nada". En cuanto al *temor* de que pudiesen surgir constituciones despóticas sin la consulta de la voluntad popular, quizá pro-

35 Según la tradición, después de emitir las leyes Solón se exilió de la ciudad durante diez años a fin de evitar discutirlas y enmendarlas, esperando que los atenienses se habituaran a ellas. Por su parte, Licurgo se deja morir de hambre una vez que ha obtenido la respuesta favorable a su legislación por parte de los dioses en Delfos.

viene de una desconfianza fundada o de una prudencia superficial y de la inteligencia descorazonada del espíritu del pueblo y del espíritu del tiempo; y aquí no se habla de una hipótesis sino de un caso bien determinado. Esto, que la experiencia demuestra, también puede ser visto con facilidad si se examina la naturaleza de la cuestión nadie tiene menos aptitudes para elaborar una constitución que el así llamado pueblo o una asamblea de representantes, sobre todo si se considera que la existencia de un pueblo y de una asamblea presupone una constitución, un estado de organización, un orden en la vida pública.[36]

La tercera alternativa, ésa que tomaron los estamentos würtemburgueses, de rechazar directamente la constitución real –sin someterla a ningún análisis, sin distinguir entre aquello que podía o no podía ser reconocido y sin precisar aquello de lo que carecía–, es la solución más inepta, la más impropia, la más injustificable. Con ello la asamblea adoptó una posición opuesta a la del rey, al pretender que éste aceptara incondicionalmente y sin examen la constitución que ella y el pueblo decían desear, sin que el rey tuviese derecho a un acta de aceptación, puesto que de antemano quedaba ligado a ella en sí y para sí. Para el caso es poco relevante que a la asamblea no le sea imputable la pretensión de hacer o de haber hecho su propia constitución, en la medida en que era la vieja legislación la que le oponía al rey. Ella se sometía únicamente a la autoridad de algo que no podía ni permanecer ni avanzar y de lo cual declaraba, con alguna ingenuidad (*Actas* XI, p. 282 y ss.) que le era imposible describirlo en toda su amplitud; ¿por qué? ¡porque *no disponía de los antiguos archivos territoriales*! Que un erudito que ha extraviado la llave de su biblioteca se sienta desamparado, es normal, pero cuando la asamblea declara que no puede mostrar cuál es su constitución porque no dispone de los archivos, ¿qué podrido concepto de constitución subyace en esto? En el mismo lugar se indica "cuáles deben ser las fuentes donde debe ser extraido y desarrollado el contenido de la *ley fundamental* de la constitución"; es bastante característico que no baste con buscarlo fuera, "en las disposiciones emanadas de la casa reinante y del gobierno de Würtemberg, en los debates de la dieta y del comité, en los testamentos de los soberanos", sino también "en los diversos códigos del derecho, por ejemplo en el derecho territorial, el estatuto territorial, los así llamados estatutos generales, el estatuto de la Iglesia y de las corporaciones eclesiásticas, el del matrimonio y de la cámara de procedimientos matrimoniales, el reglamento de la cancillería, el reglamento de fiestas, el de las comunas, etcétera", además de

36 El § 273 de la *Filosofía del derecho* asegura que "la cuestión de *quién* debe hacer la constitución, parece absurda".

"en las *numerosas resoluciones* que han sido concedidas a las solicitudes, peticiones y deseos de los estamentos".

"Muchos principios *importantes* sólo pueden ser probados mediante la *combinación de diversas fuentes* del derecho würtemburgués, otros sólo por inducción, otros más por la fuerza de la costumbre validada por los hechos."[37]

Más adelante, en el comunicado, se expresa la preocupación de que se pueda caer en el *laberinto del derecho natural* si no se acepta de antemano la fuerza unificante que aún mantiene esa constitución positiva. Pero, ¿puede existir algún laberinto peor que la mencionada masa de fuentes? Un abogado puede alegrarse de disponer de tal arsenal para producir una profusión de consecuencias, combinaciones, inducciones, analogías, para sus deducciones, ¿pero cómo una asamblea puede tener temor frente a la razón que es la fuente del derecho natural, y buscar refugio contra ese miedo hundiéndose en los abismos de ese laberinto de papeles? Por una parte la asamblea pretendía que el rey reconociera confiadamente como derecho de sus súbditos en Würtemberg las consecuencias, combinaciones, inducciones, etcétera, que ella había extraído de esas fuentes a lo largo de días y años (en el comunicado puede leerse que sería un trabajo de muchos años), y por otra parte, deseaba afirmar que ésta era la *voluntad del pueblo*, ¡el cuál sin duda no podía *conocer* nada de aquel edificio constitucional que la misma asamblea consideraba imposible precisar!

Podría pensarse que no habría que tomar al pie de la letra la reivindicación de esa constitución anticuada, que la real intención de la dieta era obtener algunas razonables modificaciones acerca de algunos puntos a la legislación, sobre todo en el desarrollo explícito de sus principios y, en fin, que con su oposición buscaba un medio eficaz de alcanzar ese objetivo. Y aun puede admitirse que entre los medios de que disponía era difícil encontrar uno que tuviese mayor poder, aun exteriormente, que la evocación de la *fórmula mágica*, que era el nombre que otorgaba a la antigua constitución de Würtemberg. Ya se ha señalado lo que valía la supuesta unanimidad de la asamblea sobre este punto. Esa nobleza *alta* y *baja*, que aún pretendía derechos que se contradicen con el interés y el derecho del pueblo y del Estado, que de ese modo ponía en duda su adhesión al reino y que hablaba de condiciones bajo las cuales aceptaría con benevolencia únicamente un acuerdo de sujeción, esa nobleza, debía encontrar en perfecta armonía con sus pretensiones la fórmula mágica del "buen antiguo derecho". Los así llamados neowür-

37 La asamblea considera que esa compleja legislación es la sustancia espiritual en la cual debe reconocerse la conciencia jurídica del pueblo formada en la experiencia de la historia.

temburgueses, que a primera vista no percibían en la constitución real los medios para liberarse de la opresión múltiple bajo la cual gemían, se adhirieron también a esa fórmula sin tener claro el núcleo de su oposición a la situación presente.

De todas partes llegaban comunicados y peticiones de las ciudades y servicios públicos, algunas representaciones aparecieron reclamando el restablecimiento de la constitución de los territorios hereditarios, y una buena parte de las sesiones de la asamblea trancurría en la lectura de esos comunicados. No importa cuántos abusos se hayan cometido con él, ni la pérdida de prestigio que haya sufrido, el procedimiento de las declaraciones populares fue ampliamente utilizado; su empleo era tanto más sencillo en la medida de la gran influencia que los escribanos, de quienes hablaremos muy pronto, ejercían en el pueblo; pero por eso mismo, ese procedimiento tenía cada vez menos peso y autoridad a los ojos de los espíritus más inteligentes; el procedimiento servía más bien para arrojar una sombra sobre la asamblea.

Sin duda, el rol de una asamblea de estamentos es ser, en sí, el órgano mediador entre el príncipe y el pueblo; pero si se tienen presentes la nueva situación exterior dominada por la intranquilidad en Francia; la falta de entedimiento, a pesar de la buena voluntad, en el así llamado pueblo, cuando se pone a hablar de los asuntos generales, más aún en una situación inédita; la falta de conceptos en el pueblo sobre cómo debe ser una *constitución política*, puesto que nunca ha poseído una, mientras pasa de la nulidad política a una participación y una influencia deconocidas hasta ahora en la totalidad del Estado; si todo esto se tiene presente, entonces la actitud que la asamblea habría debido asumir era dejar de lado al pueblo con todas las opiniones que tiene hasta ahora. Durante la quinta sesión el conde Waldeck consideraba necesario tranquilizar al pueblo, el cual, según sus fiables informaciones, se encontraba *inquieto* por la publicación de la carta constitucional real, y como un medio de hacerlo *sin escándalo*, propone que los representantes anuncien al pueblo que ellos mismos estaban a la cabeza de sus prevenciones. ¡Quién se atrevería a llamar pacificación del pueblo a una declaración de la asamblea de estamentos, afirmando que debe ver en ésta, en su oposición al rey, el mejor apoyo a su inquietud! Además, por numerosos que sean los comunicados leídos, de los cuales tanto se enorgullece la asamblea, no puede evitarse el pensar que fueron tratados con bastante negligencia; leyendo los protocolos, no se comprende cuál fue el criterio empleado para elegir algunos para su lectura mientras los otros, por lo que parece, no eran siquiera mencionados, ni incluidos de manera alguna en las actas. Demos sólo algunos ejemplos: en la sesión del 20 de diciembre de 1815 (*Actas* XVII, p. 49) una intervención pro-

pone tomar nota al menos en el sumario de un cierto número de comunicados *dados por leídos e incluidos en las actas*. El 21 de febrero de 1816 se da lectura a la petición de la ciudad Riedlingen del doce de abril de 1815; El cinco de abril de 1816, un representante pide transmitir una petición entregada el once de junio del año precedente, pero ni con esa fecha, en la que no hubo sesión, ni el doce de junio en la sesión tenida, se encuentra al menor signo de esa petición. Muchos otros datos de esta clase prueban que la asamblea no ha prestado objetivamente ninguna atención a las peticiones del pueblo, excepto en la medida en que éstas servían a sus intenciones.

Por lo que respecta a la seriedad de su apego por la antigua legislación, la serie de acontecimientos mostrará que para la asamblea no se trataba únicamente del *apoyo* que esa fórmula mágica le otorgaba en la opinión pública; la *mayoría* afirma la solidez de su apego a esa antigua constitución haciendo de ella una exigencia esencial de su reconocimiento como principio jurídico formal. Como se sabe, desde siempre el espíritu de formalismo y de particularismo han constituido el carácter y la desgracia de Alemania en su historia; ese espíritu se muestra aquí, en toda su fuerza. Si se desea llamarlo espíritu germano, entonces no hay nada más alemán que la neutralidad de los diputados del antiguo Würtemberg, incluida la nobleza. Pero si por espíritu germano se entiende algo universal y razonable según su concepto —a pesar de la diversidad de soberanías territoriales—, entonces será difícil encontrar algo más antialemán que esa mentalidad.

V. La improductividad de la dieta

V.I. El comité para la constitución

La consecuencia inmediata de la posición adoptada por la dieta al rechazar, al poner de lado, al ignorar la constitución real fue el hacerse incapaz de toda actividad vital orgánica. En lugar de constituir una oposición sobre un terreno común, ella se coloca en oposición directa al gobierno, situándose a sí misma fuera de toda relación que le permitiera iniciar y acabar cualquier *trabajo eficaz* en las instituciones del Estado. Habían transcurrido tres meses de inútil espera sobre algún resultado positivo cuando un representante del nuevo Würtemberg, el señor Gleich de Aalen, perdió la paciencia y reprochó a la asamblea, entre otras cosas, el no ocuparse sino de detalles sin prestar atención a la cuestión principal (*Actas* VIII, p. 20 y ss.); se le respondió que todo era falso, porque en una de las sesiones, ¡la asamblea había tomado la resolución de pedir a cada uno de sus miembros que se *preparase* para elaborar un proyecto de

carta constitucional! Como si cada diputado no hubiera debido reunir toda su preparación de antemano, y como si esta resolución de la dieta decidiendo que cada miembro debía prepararse fuese una labor y una respuesta a la pregunta sobre las actividades de tres meses de trabajo de la asamblea. De cualquier modo ya se ha visto que el 26 de octubre siguiente recordó de improviso que le era imposible enunciar las *leyes fundamentales* de la antigua constitución porque no disponía aún de los archivos territoriales.

Por supuesto, los elementos no habían permanecido inactivos; a través de su vía diplomática habían avanzado en sus asuntos formales. Pero todo eso se encuentra encerrado en los confines limitados de un punto de vista estrictamente positivo y éste, en tanto que positivo, no tiene ya ninguna efectividad. Lo que muestra que en la medida en que el interés por mantener el derecho formal es más vivo, tanto menos puede surgir un contenido racional independiente. En la presente exposición, en la que hemos expuesto los temas más importantes, no tocaremos en adelante sino los elementos esenciales del desarrollo de los acontecimientos que, por lo demás, son conocidos del público.

En el primer comunicado al que nos hemos referido, los estamentos declaraban al rey "con delicadeza", es decir, no de un modo franco y abierto sino equívoco y retorcido, que rechazaban la constitución; dos días después el rey responde con un mensaje conteniendo una indicación acerca de los derechos que tiene la dieta de acuerdo con la constitución, recordándoles que la vía constitucional se encontraba abierta en cuanto desearan manifestar cualquier deseo particular; se agregaba además la seguridad de que tales demandas y peticiones encontrarían una atención cuidadosa en el momento en que el rey estuviera convencido de que eran conformes al interés de todo el reino.

¿Qué más y qué otra cosa podría replicar el rey a su confusa declaración? El rey exige que se le propongan *cosas* mientras la asamblea, en su respuesta del 23 de marzo, permanece en la abstracción y el formalismo. De una instancia redactada por el señor Bolley se retuvo la idea de un proyecto ampliado, en el que se declaraba desde el principio que la asamblea rehusaba entrar en un *examen completo* del nuevo documento, aun cuando avanzaba un cierto número de observaciones sobre algunos puntos de él. Aquel proyecto ampliado debía jugar las veces de profesión de fe política de los estamentos, dando cuenta además, de las razones de su comportamiento y, si fuese necesario, debía ser presentado en su momento al ministerio real (*Actas* I, p. 67). En verdad nada hubiera sido más necesario que notificar al ministerio las razones por las cuales la dieta no podía aceptar la carta real y sobre todo proceder a su examen completo. Tampoco podían hacerse avanzar las cosas presen-

tando observaciones al ministerio porque a las observaciones se responde con *contraobservaciones*. De ese modo se inicia la llamada vía diplomática, la que tal vez puede conducir a resultados, pero que inevitablemente requiere que los partidos intercambien *argumentos* y *contrargumentos*. Además del hecho de que esa vía no es idónea para las relaciones entre el gobierno y sus súbditos, relaciones en las cuales los miembros de la dieta consideran no estar colocados; no corresponde a lo que debería ser la actividad de una asamblea: examinar y discutir en su seno los asuntos que se le presentan. Es posible que si los ministros hubiesen comenzado a asistir a las sesiones y a tomar la palabra, como estaba previsto en el § 26 del texto real, los debates hubiesen tomado desde el principio otra forma. Las objeciones, refutaciones, exposiciones de motivos, lo mismo que las disertaciones y las contradisertaciones, no pueden entrar en el estilo de los escritos reales; pero todo ello podía sin duda formar parte de las intervenciones orales de los ministros o de los consejeros de Estado en las sesiones de la asamblea, la que entonces se vería llevada a examinar, a desarrollar la cuestión, a discutir; y en lo posible, estaría alejada del mutismo y de los debates papelescos de los que se ha hablado.

El comunicado de la asamblea del 22 de marzo elaborado por el conde Waldeck retomaba el estilo afectado, ni franco ni comprensible, de evadir en la súplica final la exigencia directa del restablecimiento de la antigua constitución, y la obstinación de considerarla como presuposición para toda discusión. Tal estilo afectado podía dar la impresión de ser digno y valeroso puesto que la cuestión no era objeto de una súplica y, no obstante, se alejaba toda sombra de duda; en realidad, no podía conducir a ninguna parte porque la cuestión debía ser más tarde o más temprano sometida a conversaciones directas. Con mucha delicadeza, la súplica final se limitaba a pedir al rey que concediese la *extensión de la constitución de sus dominios hereditarios* a todo su reino, en cuyo apoyo se agregaba una deducción destinada a probar que los territorios incorporados recientemente tenían derecho a la misma constitución que aquellos dominios. Después de esto, cuando una resolución real pidió a la asamblea que diera a conocer sus propuestas, ésta buscó invertir la situación, tratando de lograr que el gobierno hiciera conocer antes las suyas. En el desarrollo de los conflictos privados y en la práctica normal de los abogados es una prueba de sagacidad el mantenerse reservado, no hablar primero, estudiar al otro, llevarlo a exponer a descubierto sus propósitos y sus medios; se tiene así la ventaja de conservar una posible ofensiva sin comprometerse, sin exponerse, etcétera. Pero una asamblea de representantes debe buscar la prudencia en otra parte que en la práctica de los abogados. En lugar de expresar *sus* propuestas sobre los artí-

culos de la carta real, la asamblea incluye una segunda súplica sutil: que le *sean comunicadas las modificaciones* que la nueva situación exige para encontrar un terreno de acuerdo, ¡como si ya no quedara ninguna otra cosa por hacer! Cómo no habría de considerarse insolente tal seguridad y tal súplica en las que no se encuentra más que la incomprensión irracional de una táctica que no exhibe el menor rayo de reflexión acerca de la posición de la parte opuesta, y que sigue tranquilamente su camino sin considerar en ningún momento que para llegar a un acuerdo es necesario tomar en cuenta el punto de vista y la voluntad de aquél con el que habrá de concluirse; sobre todo si se trata del príncipe y del gobierno.

En respuesta, el ministerio declara el 4 de abril que el rey había resuelto diferir la respuesta detallada al comunicado hasta el retorno del príncipe heredero a quien deseaba consultar sobre la cuestión. Sin embargo, el 17 de abril, en el momento en que exhortaba a la asamblea a cooperar para los gastos militares extraordinarios, el rey hizo llegar una respuesta más amplia. En ésta se evidenciaba el punto de vista del cual había partido la constitución real: "En el momento en que el Estado alcanza su independencia de otra autoridad superior, las relaciones entre la actividad más alta del Estado y la asamblea deben determinarse según el ejemplo de *otros estados* independientes, lo cual parece necesario para crear las bases de un orden durable, para asegurar los *derechos del pueblo*, y para la solidez y la energía del gobierno, sin considerar la cuestión de si los derechos de los estamentos eran más o menos extenso bajo la *constitución territorial del imperio del ducado de Würtemberg*; en realidad esos derechos son más amplios ahora en muchos *aspectos esenciales*, en particular en lo que concierne a la *independencia de los debates de la asamblea*, la *participación en la actividad legislativa*, e incluso la aprobación de impuestos que anteriormente no dependían de su consentimiento de acuerdo con su participación como miembro del imperio y del círculo suabo."

Más adelante, el rey declara que hará que se abran negociaciones verbales con representantes plenipotenciarios de las dos partes, a fin de lograr un acuerdo que permita la aplicación de sus proposiciones.

Como ya se indicó, la asamblea hacía depender su cooperación, para la búsqueda de esos recursos extraordinarios, de la aceptación de sus exigencias. Ella veía un medio de lograrlos a través de un empréstito público, el cual, para ser suscrito en condiciones ventajosas, hubiera tenido en la garantía de la asamblea un elemento importante. Después de todas las palabras con las que los diputados se llenaban la boca acerca de su disposición a sacrificar por la patria sus bienes y su sangre, era ahora el momento de probar la *verdad* de su buena voluntad, prueba que no puede hacerse sino por medio de actos. Esta prueba activa podría

haber sido una buena introducción a un acuerdo más general y, entre tanto, habría podido conducir a la creación de un fondo común de amortización. Pero los representantes no ofrecieron esa garantía; el 18 de abril, ellos envían al rey uno de aquellos textos de los cuales poseían en abundancia, repitiendo sus monótonas ideas y declarándose dispuestos a elegir sus plenipotenciarios.

El 24 de abril, la asamblea nombra un comité de veinticinco miembros encargados de *preparar* las negociaciones y cuatro comisarios responsables de negociar con los cuatro consejeros de Estado designados por el rey, quienes eran todos, por lo que se puede saber, oriundos del antiguo Würtemberg. Parecía que se iniciaba una vía más directa que ofrecía la *esperanza* de conducir a las cosas mismas. Enseguida quedó claro que el comité había entendido su función preparatoria en el sentido de *conducción* de las negociaciones, y en el de dar instrucciones provenientes de la asamblea a los comisarios encargados; quedó claro además que había iniciado sus actividades en este sentido, apropiándose totalmente de las negociaciones y excluyendo *de facto* a la asamblea del asunto. En la sesión del 28 de abril un representante señaló a la dieta que debían fijarse de manera más precisa las atribuciones del comité; el señor Bolley, escribano, uno de los miembros más activos del comité, le replica que éste no daría *ningún paso peligroso* y que *en el momento en que fuese necesario*, él entraría en comunicación con la asamblea. Con esta explicación, la asamblea cedió formalmente al comité la dirección de las negociaciones bajo reserva de rectificación (*salva rectificatione*), lo mismo que las instrucciones que había que dar a los comisarios. La actividad propia de la asamblea, los asuntos referidos a los problemas constitucionales, se encontraba delegada en el comité. A partir de ahí, sólo se sabe que tuvieron lugar algunas reuniones entre los comisarios de los estamentos y los comisarios del rey; el 28 de abril se presentó un reporte sobre esos debates, el cual no fue publicado; el 2 de de mayo se dio lectura a un reporte del comité dirigido a los comisarios que tampoco fue impreso. A partir de esa fecha nada se sabe de estas negociaciones hasta el 29 de mayo cuando el Dr. Cotta (*Actas* VI, p. 79) en nombre de los comisarios designados por los estamentos presenta a la asamblea una *resolución real*, que le ha sido transmitida ese mismo día, relativa a los *seis puntos* de la constitución. De ello resulta que el comité en ningún caso se ha comprometido en un desarrollo y un trabajo sobre la cosa misma sino que se ha limitado a presentar como preliminares *seis puntos*, los cuales, como lo observa acertadamente el señor Gleich representante de Aalen, son seis fragmentos tomados, en parte de la antigua constitución de Würtemberg, en parte del acta real. Para explicar este modo de actuar, el comité se ha referido a la intención *delicada*

pero absurda de ofrecer a la corte una alternativa *decente* para entrar de *buena manera* en las exigencias de la asamblea. El discurso revela además el hecho curioso de que el comité había mantenido en *secreto* esos seis puntos a la asamblea; el mismo texto se refiere a los muchos diputados que, indignados ante esa actitud, deseaban abandonar la asamblea y menciona que a éstos se les hizo una *especie de notificación confidencial*. Se ha visto el mutismo que desde el inicio se mostró como uno de los rasgos de la asamblea; he aquí que ahora su comité la sumerge en un estado que no es el de sordera –porque sordo es aquel que no escucha cuando se habla en su presencia–, sino el de no oír nada porque ya nada se dice delante de ella. Aquí se pierde cualquier idea que hubiera podido tenerse sobre la determinación y las atribuciones de una asamblea de representantes. En el mismo discurso se dice algo que se desprende igualmente del conjunto de las actas: "ni entonces, ni nunca más, se pensó dentro de la asamblea en discutir esos seis artículos", cosa que era lo indispensable, lo único que debería haberse hecho. De este modo, la asamblea no había logrado aún adquirir un contenido para sus deliberaciones ni había podido ocuparse concretamente de la constitución.

V.2. Los artículos preliminares

Sólo a través del discurso pronunciado el 26 de junio (*Actas* VIII, p. 89) se alcanza a conocer el secreto de los seis artículos preliminares que constituyen ahora el centro del debate. Puesto que tienen un verdadero contenido, conviene citarlos brevemente, informando a la vez lo que la resolución real del 29 de mayo les concede, y que es de la mayor importancia.

La primera cosa que exigieron los comisarios fue llamada de manera impropia *autotaxación* agrupando bajo este término una presentación preliminar de las necesidades del Estado y la contabilidad de los ingresos de la tesorería, el control de las cuentas de ésta, el examen del uso real de las sumas aprobadas y la administración por parte de la asamblea de los dineros provinciales. El rey había eliminado de la constitución el límite que existía para la influencia de la asamblea en materia financiera, concediendo que no solamente el aumento, sino todos los impuestos directos e indirectos fueran aprobados por los estamentos; pero proponía que entre 1815 y 1818, debían permanecer los impuestos vigentes. En cambio, no concedía a los estamentos el derecho a participar en la *recaudación* de impuestos, ni a la existencia de una *caja* permanente bajo su dirección; concedía, por el contrario, que se examinaran en detalle los ingresos y los gastos del Estado, así como un control retrospec-

tivo completo del empleo de los fondos, con excepción de los ingresos de las propiedades patrimoniales y domaniales de la corona, a propósito de las cuales el rey declaraba no ser hostil a la formación de una lista civil, precisamente sobre esas propiedades domaniales. Además, debía establecerse un consejo de administración de la deuda pública con la participación paritaria de delegados de la asamblea y de la corona. Es inútil hacer observación alguna acerca de la liberalidad de las concesiones de la corona. Ya se ha subrayado que en un feudo del imperio la asamblea puede tener la administración de las arcas del territorio, pero no podría continuar esa misma situación en un Estado independiente. Es bien sabido que ni la asamblea en Francia, ni el parlamento en Inglaterra tienen la administración de las arcas del Estado y que en la misma Francia, la asamblea nombra representantes a la caja de amortización. La expresión *finanzas territoriales*, empleada por los comisarios de la dieta en lugar de *finanzas del Estado*, servía para indicar el derecho del territorio a administrar por sí mismo sus cuentas públicas, puesto que le pertenecen. El antiguo hábito de los feudos del imperio de oponer *gobierno y territorio* no obtenía ninguna ventaja con el uso del término "Estado" en el cual se pierde justamente el viejo significado de esa oposición y en el cual los fondos de las personas privadas, una vez que se convierten en impuestos, es decir, en fondos públicos, no pertenecen ya sino al Estado.

La *segunda exigencia* era la restauración del *patrimonio eclesiástico*. El rey la acordaba sin reserva, rechazando sólo la antigua administración independiente.

El *tercer artículo* se refería a una forma de representación en la cual *todas las clases de sujetos* estarían representados de manera proporcional. Ya hemos hablado anteriormente con cierto detalle de esa muy democrática forma de representación. A esta demanda indeterminada y equívoca, el rey replica que sobre este punto esperaba otras propuestas, declarando únicamente que no admitiría una representación separada de la nobleza que, aparentemente, era el objetivo de la exigencia. El señor Gleich agrega sobre este punto el 23 de junio (*Actas* VII, p. 130): "no es fácil adivinar qué idea y qué intención tenían en mente los comisarios con esta exigencia. Evidentemente, habrían debido expresarse ante la asamblea sobre el asunto". El 23 de junio, el sentido de ese artículo permanecía en el misterio.

El cuarto artículo era aquel que se encontraba más cerca del corazón de los diputados del comité que tenían nostalgia de la famosa constitución antigua: era el ejercicio ininterrumpido de los derechos de los estamentos mediante un comité permanente. El rey respondió que el periodo de cuatro semanas previsto originalmente para la sesión anual del comité

podía sin duda prolongarse y reiterarse la convocatoria si los asuntos lo exigían. Pero llamaba la atención de la asamblea acerca del *aumento en los costos*. Esto último tenía una gran importancia en el caso de los antiguos comités, pero se habría podido decir sin dificultad que podía convertirse en una razón no explícita *por* la prolongación y duración ininterrumpida, antes que una razón *contra* esa extensión, aun en el caso en que los asuntos no lo requirieran. Respecto a los antiguos comités esta precaución podría parecer superflua porque, como se vio en los ejemplos del opúsculo "la administración de las arcas del territorio de Würtemberg", un comité restringido en el que recaía la administración de la caja y el derecho a convocar al comité ampliado, había decretado y pagado a sus miembros los mismos *ingresos por no haberlos convocado*; él sabía muy bien provocar un aumento en los gastos sin que hubiera asuntos pendientes y sin que hubiera sesiones. Recientemente, el público ha tomado conocimiento de que la asamblea cuyos debates examinamos costó al Estado 260 000 florines. En las actas impresas que hemos consultado se indica algunas veces que, además de los gastos de los miembros de la dieta, y otros gastos consignados, había un comité encargado del asunto; pero las actas impresas no pasan de estas indicaciones, no ofrecen el contenido de los reportes y de las resoluciones, y no se especifican en ningún sitio la suma de los gastos. Y esto justamente a propósito de un objeto que debía ser tratado sin ningún misterio por la asamblea, dándole por el contrario de manera abierta toda la publicidad posible, puesto que afecta una retribución en dinero por su trabajo o al menos como compensación a los gastos de sus miembros. Aun ignorando los otros artículos de la constitución real, habrían debido aceptar éste, al menos por *su utilidad*. En sí mismo es ya bastante impopular que los diputados de los estamentos reciban indemnizaciones o estipendios; éste es un hecho de extrema importancia que modifica algo esencial en el carácter y la posición de una representación popular y se cuenta, entre las razones por las cuales en las elecciones se otorga un mayor peso a la propiedad en sí misma, de manera independiente al honor de pertenecer a la cámara. Los estamentos que son retribuidos no pueden escapar al reproche o a la sospecha que, si no todos, al menos una parte de sus miembros no son indiferentes a la retribución. En los debates de la asamblea no aparece ningún signo de reacción contra la percepción de un ingreso, ni en general ningún impulso destinado a discutir éste y otros asuntos igualmente importantes —como si fuese natural que los diputados sean pagados, o como ha llegado a suceder, que les sean reembolsados sus gastos. Por lo demás, si el que esto escribe no se equivoca, ese reproche no ha dejado de ser evocado, aun en público. Con todo, la exigencia más irritante que una asamblea

podría agregar a esto era la de nombrar un comité permanente con remuneraciones y beneficios particulares para legitimar de antemano la incompetencia y la pereza de sus miembros, lo mismo que en otros tiempos resultaba necesario crear puestos de consultor permanente.

No ayuda en nada el que los líderes de la asamblea, que podían pasar por los miembros más calificados del comité, no hayan llevado sus pretensiones hasta exigir el restablecimiento del antiguo *cofre secreto*[38] y los derechos asociados a él. Con esa institución al pago de los miembros del comité se agregaría la atribución de pensiones completas para aquellos que, como se lee en el *Proyecto de una nueva constitución de Würtemberg*, se han sacrificado sin reservas al servicio de la patria, han debido aceptar residir en Stuttgart (¡qué sacrificio!), pero no han sido reelectos durante la renovación del comité cada tres años; a esos representantes, *por sus sacrificios hechos a la patria,* debería serles entregado un año de compensación hasta su nueva instalación; con esas disposiciones se habría restablecido una situación tal que la asamblea y sobre todo el pueblo, deberían considerar su desaparición como un paso decisivo hacia la constitución libre y popular, el mayor beneficio que los tiempos modernos podrían aportar (aunque quizá esta opinión no la compartan los miembros del comité, ni aquellos que abrigaban la esperanza de ser electos). Existe además otro punto de igual o mayor importancia: con la aparición de un comité permanente, aquello que es el organismo más importante de todos: la reunión de la asamblea, deviene superfluo. De nada sirven las disposiciones de leyes que busquen oponerse a ello si la cuestión misma acarrea tales consecuencias. Ya la historia de las antiguas asambleas de Würtemberg nos han provisto de suficiente experiencia acerca del espíritu que necesariamente se forma en tales comités. Es bien sabido que debido a ello las asambleas han sido raramente convocadas. Si la asamblea actual hubiese reflexionado un poco más, o si al menos hubiese observado con más atención la experiencia que le concierne directamente, entonces aquello que le parece un *palladium*, es decir, la actuación de un comité permanente, le habría parecido la insidia más peligrosa a su independencia y a su verdadera existencia en tanto que asamblea general.

El *quinto* de los artículos preliminares exigido por los comisarios es la intervención de la asamblea en la legislación hecha a partir de 1806.[39]

38 El cofre secreto es sin duda un instrumento importante del poder de la asamblea, al lado de la posibilidad de realizar alianzas con el extranjero, obtenida en 1514, y la existencia de un comité permanente de los estamentos, lograda en 1608.

39 En esa fecha, Federico II fue nombrado monarca mediante una ordenanza de Napoleón, quien afirmará al ministro Wurlen: "he hecho de nuestro amo un soberano, no un déspota".

es decir, la revisión por parte de una delegación formada por miembros de la dieta y representantes de la corona, de las disposiciones legales emitidas después de 1806. El rey recuerda entonces a la dieta que ya dispone de un medio para ello: el derecho de petición. Por lo demás, en la exigencia de participación sobre las disposiciones posteriores a 1806 (fecha en que fue disuelta la asamblea) sólo se puede encontrar, o bien un prejuicio ciego por lo antiguo, o bien una animosidad no menos ciega contra lo que el rey ha realizado, o bien cuando menos el deseo de manifestar su fe en la excelencia de la situación precedente y su insatisfacción ante lo que ha seguido. Se puede agregar que la revisión exigida, realizada por una delegación de consejeros del rey y miembros de la asamblea –para la cual han sido reanimados los queridos términos de "señorial" y "territorial"– es extraña y anormal puesto que los asuntos legislativos son de la competencia de toda la asamblea la cual puede, si lo considera necesario, encargar la realización de esos trabajos preparatorios a algún comite, como en cualquier otro asunto.

El *sexto* artículo es la libertad de *circulación* de las personas en el antiguo significado del término. El rey la concedía, aun sin la declaración preventiva de un año que debía realizar aquel que deseaba emigrar y que era exigida anteriormente, incluso en el caso de una persona sujeta a la servidumbre, y sin la obligación de pagar una indemnización por sí mismo.[40] Pero como la emigración involucra una relación con otros estados, mantiene el principio de reciprocidad respecto al pago del impuesto de traslado.

Los comisarios nombrados por la asamblea habían presentado estos artículos con la declaración perentoria que afirmaba que, sin una aceptación contractual de ellos no podía esperarse un resultado favorable en las negociaciones, lo *que haría del todo imposible* la colaboración de la asamblea incluso en la peligrosa situación en que se estaba; en consecuencia, se veían obligados a rogar al rey que *ofreciera desde ahora, antes que las pláticas continuaran*, una declaración satisfactoria en la cual se tranquilizara no solamente a la asamblea sino también al público, tanto würtemburgués como extranjero. El rey decidió ignorar la manera vulgar de proceder de la asamblea que pretendía hacer depender su colaboración a los esfuerzos que en ese momento debía hacer el Estado, a la sumisión del rey respecto a sus deseos, buscada *desde ahora, antes de la continuación de las discusiones*; decidió ignorar también la forma de la negociación, que había tenido como premisa la presentación preliminar de artículos en parte incoherentes, poco precisos, en parte insuficientes; el rey, que enfrentaba con gran condescendencia las demandas prove-

[40] La servidumbre, sin embargo, no es abolida.

nientes de la asamblea, agregaba además que sus decisiones reposaban sobre principios inmutables y que las negociaciones con los miembros de la asamblea debían continuar y alcanzar un acuerdo sobre esa base.

Pero la asamblea no continuó con esas negociaciones. La manera de actuar que hasta ahora había seguido, manteniéndose en exigencias puramente formales parecía justificada por las importantes concesiones que por esa vía había obtenido del rey; pero era preciso entrar ahora en la cuestión misma. Si el comité de negociación había querido conservar su posición de ignorar la constitución real (en la cual una parte de sus artículos estaban satisfechos y la otra parte mejor presentados y redactados), era ahora para la asamblea el momento de deliberar, de tomar conciencia de lo que ella quería específicamente y de expresar lo que ella *encontraba o no aceptable*. De estos debates podían resultar los artículos preliminares, elaborados con el acuerdo del rey y no con su sumisión. Pero del mismo modo que esos seis artículos no habían sido sometidos a una discusión de la asamblea antes de su presentación como condiciones para aceptarse de antemano, tampoco fueron discutidos después de la recepción de la declaración real sobre ellos; no se discutió tampoco el contenido de la misma declaración. Por el contrario, tres o cuatro diputados reiniciaron la lectura de discursos presentados como *proyectos de respuesta* a la resolución real. La causa de esta ingenuidad era la idea fija de la pura y simple restauración de la antigua constitución; la asamblea se colocaba siempre al lado de la cuestión y jamás se enfrentaba a ella sino únicamente a su propio procedimiento *diplomático*, del cómo habría de responderse. El 1o. de mayo, el Dr. Cotta había leído frente al comité un discurso referido a la cuestión misma, específicamente a la instauración de una caja de la asamblea; el asunto fue llevado delante de la dieta y tuvo como consecuencia un discurso del Dr. Weishaar (sesión del 27 de mayo, *Actas* VI, p. 38); el 23 de junio fue leído un discurso más, en el cual se desarrollaba la idea de que una caja de ese tipo, como en general los otros bienes patrimoniales previstos por la antigua constitución, no debía ampliarse a los elementos que estaban incluidos entre los derechos del príncipe reinante, y que debía más bien limitarse a aquello que garantizaba el crédito del Estado y la dignidad de la asamblea. En la medida en que esas ideas, sobre las que se volvió más adelante, se prestaban a un debate fundamental *antes* que se deliberara sobre la resolución real, su única consecuencia fue que tres semanas después –es decir, después de que se elaboró una respuesta a la solución del soberano), el señor Bolley, escribano, y todavía ocho días más tarde el Dr. Weishaar, leyeran un discurso contrario a las ideas del Dr. Cotta. Nunca se llegó a una votación sobre la cuestión. En el discurso pronunciado por el señor Bolley, que fue recibido con enorme

gratitud por la asamblea, y en las ideas que, de acuerdo con sus palabras había *puesto sobre papel*, puede decubrirse su gran deuda con la bien conocida obra del señor ministro von Wangenheim, *Idea de una constitución política,*[41] a la cual el orador reconoce el mérito de afirmar "los derechos del pueblo, en particular los de los ciudadanos de Würtemberg, que han encontrado en este noble autor un cálido defensor". Se puede agregar entonces este pasaje (*ibid,* p. 135) en el que el autor asegura, respecto a la administración de la caja de impuestos por la asamblea: "cuando en casos excepcionales los fines superiores del Estado exijan una rápida disponibilidad de fondos, la asamblea, *considerando siempre el interés supremo*, no admitirá sin duda el menor retraso para sostener a su soberano en toda la medida de sus fuerzas". El "sin duda" es sumamente ingenuo; la única garantía para el Estado consiste en *asegurarse* que no es peligroso para él crear *dos* poderes gubernamentales independientes. Ese "sin duda" es tanto más cándido cuando se puede preguntar qué interés superior del Estado sería más importante, qué caso más extraordinario que el momento en que Napoleón recobra el poder en Francia... Ya hemos visto con qué celeridad, algunas semanas antes que el señor Bolley leyera su discurso y distribuyera sus garantías, la asamblea de Würtemberg había reunido sus fuerzas para sostener a su soberano y para participar en la causa de Alemania y de Europa.

Una mejor ocasión para entrar en el debate serio sobre la base de argumentos menos estrechos le fue ofrecida a la asamblea con el discurso valiente, elocuente, excelente por sus ideas y su espíritu, pronunciado el 23 de junio por el señor Gleich, diputado de Aalen, al que ya nos hemos referido. Ahí se dice con toda claridad que es preciso que la dieta luche no sólo por la antigua constitución sino por una *buena* constitución, no por un derecho formal y vacío sino por la cosa misma, y que intente colocarse razonablemente no sólo en algunos principios incoherentes de la constitución sino en los principios esenciales de los que ésta depende. La asamblea quedó sorprendida por el tono tan ajeno a sus ideas fijas y a la eterna autoglorificación que se repite de ella cotidianamente en los diarios. Ya se señaló que la asamblea mostró poco aprecio por el valor del señor Gleich; su voz se perdió en el desierto y una media docena de discursos se encargaron de mostrarle que su propuesta conducía "a acep-

41 El autor de la obra, barón de Wangenheim, va a tener un papel significativo para los fines que persigue la corona en este conflicto. El barón fue consejero del gobierno de Cobourg-Saalfeld antes de pasar al servicio del rey de Würtemberg como presidente de la Cámara Superior de Finanzas (1805), como presidente del Tribunal Supremo, y finalmente como canciller de la Universidad de Tübingen. Después de la muerte de Federico II, bajo el reinado de Guillermo I será ministro de cultos hasta 1817.

tar ciegamente la resolución del rey sin rechazar aquellos fragmentos de la constitución que eran aceptables sólo en parte". A partir de ese momento, el señor Gleich desaparece de la asamblea sin que se conozca ninguna explicación de su retiro y más tarde, se presenta un nuevo representante de Aalen. Este es uno de los rasgos informales de la asamblea: algunos representantes abandonan su sitio, otros ocupan su lugar sin que pueda adivinarse cuál es la forma legal del poder que permite que uno u otro permanezcan. En lo que respecta al señor Gleich, habrían de pasar días y meses de sesiones para encontrarlo citado en la oscura alusión de un diputado previniendo a otro que no compartía la opinión de la mayoría, recordándole la suerte que había corrido el señor Gleich.

Al mismo tiempo que rechazaba la proposición del señor Gleich, la asamblea rechazaba también la posibilidad que se había abierto con la resolución real y que le habría permitido enunciar su disposición para alcanzar un acuerdo que ya existía sobre puntos esenciales, estableciendo así una base sólida para posteriores negociaciones. La asamblea en ningún caso debatía acerca de esas materias, ni acerca de cuáles entre las resoluciones reales podían ser aceptables y cuáles no lo eran, ella discutía únicamente, a lo largo de varias sesiones, cuestiones tales como: ¿cuáles discursos habían de anexarse a su respuesta?, ¿qué título habría que darles?, y cuestiones formales análogas. El 26 de junio, cuatro semana después de haber recibido la resolución real, había terminado finalmente su respuesta (*Actas* VIII, p. 58 y ss.), la cual no consitía en una serie de instrucciones dadas a sus plenipotenciarios en la negociación, sino en un comunicado al rey. La asamblea recayó una vez más en su vieja inclinación por los libelos que hasta ahora no habían conducido a ninguna parte, sin lograr sustituirlos por la vía de las negociaciones verbales con los comisarios del rey.

La comunicación, que no menciona la condescendencia del rey, está repleta únicamente de expresiones acerca de la total desilusión de una esperanza, de un indescriptible dolor y consternación, de sus escrúpulos de conciencia de los que no podría dudarse, de la autocelebración de su amor por la verdad, y con la protesta de su inocencia de todo propósito interesado, de toda intención egoísta, del testimonio de su alma y de su conciencia frente a dios, tribunal ante el cual todos compareceremos algún día, etcétera, y otras frases igualmente patéticas. Desde el punto de vista de la cosa misma, la cuestión no podía ser más sencilla: *la resolución era irreconciliable con los principios de la asamblea.* La conclusión del comunicado es también patética: se suplica al rey, en nombre de dios, de todo lo que es sagrado y venerable, por la felicidad de su muy ilustre familia, que no se oponga más a la restauración del anterior régimen jurídico. El señor Gleich no había mezclado en su discurso semejante sen-

timentalismo vacío, desarrollando correctamente el punto de vista de la razón que, no obstante, no había producido el efecto deseado; quizás en verdad de haber ido más lejos en la sensiblería habría al menos evitado las insinuaciones que le atribuían oscuros propósitos. Además de ello en el comunicado se encontraban los argumentos habituales extraídos del derecho público positivo y de las relaciones contractuales; en particular se recordaba al rey que él mismo, a su llegada al poder, lo mismo que todos los príncipes que le habían precedido, había *aprobado y jurado solemnemente mantener* la constitución. Los representantes agregaban que habían buscado con todo cuidado si se había verificado alguna transformación que, de acuerdo a los principios del derecho, pudiese exentarlo de esas obligaciones, pero que no habían podido encontrar ningún motivo jurídico de ese tipo; que proseguirían sus investigaciones, las cuales resultaban más importantes puesto que en caso de fracasar, se verían obligados a presentar contra su príncipe la acusación de *perjurio* ante su pueblo, acción y posibilidad frente a las cuales retrocedían horrorizados.

V.3. Los comunicados de las protestas

A las dos declaraciones de ese comunicado agregaron un documento, artículo, o más bien un pequeño libro de 162 páginas (*Actas* VIII, pp. 91-152), al que llamaron "Exposición de las protestas territoriales". Los representantes habían trabajado muchas semanas en ese libro acumulando toda clase de protestas de los más diversos orígenes. Es necesario consultar las actas de los debates para saber hasta qué punto los diputados tenían la impresión de haber cumplido con ello su obra más importante, de realizar su deber más sagrado, de justificar de la manera más irrefutable toda su conducta frente al rey. En el marco de este artículo es imposible analizar con detalle el contenido de ese estridente cuadro de opresiones y protestas, pero varias cosas pueden decirse: además del examen de los hechos que imponen los alegatos, parecería que es necesario distinguir entre las protestas reales y las imaginarias, porque es fácil darse cuenta que toda una serie de quejas no provienen sino del *juicio* del autor acerca de la utilidad o lo pernicioso de las instituciones del Estado. Después –cuando la protesta sea fundada– sería necesario distinguir, en lo que respecta a la opresión fiscal, entre la que proviene del gobierno y la que se debe a la necesidad y la desventura de los tiempo. Incluso dejando de lado la amplia sinrazón que aparece bajo todas sus formas en las protestas y en las insatisfacciones, en todos los territorios alemanes se ha visto la confusión que consiste en atribuir a la voluntad del gobierno lo que era consecuencia de la situación y de los gigantescos aconteci-

mientos de los últimos 25 años. En este sentido, en la recolección de protestas se observa hasta qué punto la asamblea ignoraba las necesidades del Estado y de la situación de sus finanzas, elevando quejas contra las cargas fiscales sin compararlas con las obligaciones del Estado. Más aún, sería necesario examinar si la abolición de la antigua constitución de Würtemberg es la causa única de las quejas que resultaran fundadas; porque ésta es la idea capital que debía ser demostrada o, más bien, la única idea que la dieta no sentía la necesidad de demostrar, puesto que era simplemente una presuposición; aún menos desarrollada está la cuestión de saber si la constitución real, con los complementos que se le habían agregado no sería apta para dar satisfacción a esas quejas, incluso admitiendo que éstas continuarían con su puesta en vigor. Esta última cuestión, en cuyo desarrollo no se llegó siquiera a pensar, habría sido el único punto convincente de las críticas que debían apoyarse en esa masa de quejas.

Tales investigaciones, que a primera vista parecen justificadas, son sin embargo totalmente superfluas, porque el librito que al principio parece de un gran peso, estaba cargado de un defecto fundamental por el cual estaba destinado a no producir consecuencias importantes, incluso ninguna clase de consecuencia. Aquí sólo podemos señalar acerca de esta cuestión que esos *Gravamina* provinciales, esos *cuadernos de quejas* son un artículo bien conocido entre los asuntos de los estamentos del reino de otros tiempos. También es bien sabido lo poco que por esta vía puede obtenerse; en la mayoría de los casos, las asambleas territoriales o imperiales entrantes afirmaban que la masa de quejas presentadas a la dieta precedente no había sido examinada, y aquéllas intentaban desembarazarse del problema sumergiendo los casos pendientes en nuevos materiales. El resultado de esta práctica ha sido la existencia misma de esa masa y el necio hábito —adquirido, por una parte, en las dietas o los parlamentos provinciales— de extenderse en la publicación de todo posible argumento por y contra las quejas y protestas invocando el deber y la conciencia y, por otra parte, el hábito adquirido por los gobiernos de conservar a la discreción de sus estamentos una masa idéntica de quejas, de una asamblea a la siguiente, esos dos hábitos aparejados han embotado y curtido a las dos partes, de tal modo que el envío y la recepción de esa masa de escritos ha decaído al rango de formalidad sin importancia. El autor de estas líneas recuerda haber leído en algún sitio el siguiente episodio: en el curso del proceso de 1768 que opuso al duque Karl de Würtemberg a su asamblea provincial en Viena, cuando el consejero de la corte imperial comunicó a los comisarios del duque el cuaderno de quejas de la asamblea, se vio responder por los comisarios, aproximadamente, que el consejero áulico no debía sorprenderse de tal

acumulación, porque desde hace algunos cientos de años los redactores de las *gravamina* rivalizaban con sus predecesores en exceder y sobrepujar en sus descripciones y que, de prestar fe a esa pintura, el territorio debía estar completamente arruinado desde hacia un siglo.

La asamblea de estamentos de Würtemberg a la cual la constitución del rey abría una salida enteramente diferente –no sólo la de reunir protestas sino la de actuar para eliminar los defectos–, arrastra, sin poder liberarse, los principios jurídicos del procedimiento de la antigua constitución hasta el punto de preferir los viejos senderos bien conocidos y acumular la masa de quejas. De hecho, habría considerado contrario a sus convicciones el contribuir al bien común, porque con un trabajo eficaz hubiera creído estar reconociendo *de facto* la constitución real. Es claro que resulta un trabajo más sencillo reunir esa masa de protestas que meditar y elaborar las disposiciones constitucionales y legislativas, único medio de remediar de manera radical aquello que puede remediarse; es mucho más fácil sobrevalorarse del primer modo refiriéndose a un vacío sentimiento del deber cumplido, dando a la conciencia una satisfaccion falsa, que obtener de la segunda manera un mérito más penoso pero también más modesto y más real. La molestia que puede causar, por ejemplo, la protección excesiva de los animales salvajes y las partidas de caza –y que parece haber sido sumamente opresiva–, es de un carácter tal que parece ser eliminable mediante una simple protesta, porque para resolverla no se requiere más que la orden del rey de abatir a todo animal salvaje; y a la simple lectura de las actas resulta claro que desde la primera manifestación de la asamblea sobre este punto (*Actas* II, p. 57), el rey había dado órdenes para acabar con este mal "en tanto que para resolver la cuestión dependía ante todo de él" (más tarde, cuando los estamentos tuvieron dudas sobre la eficacia de esas órdenes, renovaron con todo derecho sus protestas). Pero colocando en el mismo plano los daños causados por la caza y los animales silvestres y todo lo demás que les parecía injusto y dañino en la administración y las instituciones del Estado, la dieta nivelaba todos los problemas al rango de protestas y quejas, dando la impresión de creer que bastaba una orden real para eliminar todos esos males.

No se puede negar cierto mérito a esa colección de vicios y abusos, pero eso hace aún más sorprendente la ausencia de un segundo mérito que consistiría en colaborar *realmente* a su remedio mediante proposiciones reflexionadas y leyes correctivas. No es sino en una sesión previa a los textos que ya se han citado, la reunión del 26 de junio (*Actas* VII, p. 8), cuando se expuso la curiosa reflexión de que el ministerio podría tomar en serio los comunicados de las quejas, es decir, que podía distraerse de lo *principal*, la restauración de la antigua constitución de Würtem-

berg para prestar atención a las protestas. Asaltado por esta preocupación, el conde Waldeck había propuesto incluir en el comunicado una *frase equívoca* a fin de *asegurarse* que no ocurriera tal cosa. Enseguida el señor Bolley indica que él ya había introducido esa ambigüedad previniéndose en el comunicado con lo siguiente: "la asamblea no se dejará distraer, en sus esfuerzos para alcanzar su fin supremo, de su única preocupación, a cambio de *negociaciones* sobre las simples protestas; pero ha creído cumplir con un deber *sagrado* presentando dichas quejas". Si las protestas debieran ser tratadas por medio de negociaciones, darían materia a encuentros por muchos años, incluso sin fin previsible, puesto que no existía ningún consejero aúlico del imperio que pudiera concluirlas. Pero, ¿no era la voluntad de la asamblea evadir el compromiso de los trabajos legislativos y de las pretendidas negociaciones o de cualquier otra índole, ocultándose tras el peso muerto de las protestas? ¿No era ese el medio para dejar al gobierno resolver las cosas a su manera? En realidad ese lastre no servía para nada sino para hacer creer que los estamentos habían, como ellos gustan decir, cumplido un *sagrado* deber; del otro deber, aún *más sagrado* pero más *penoso*, el de preparar una solución de auxilio mediante trabajos legislativos, no se volvió a hablar. El 21 de julio (*Actas* X, p. 14) el rey comunica su decisión, la única que podía tomar: que sus ministros le informaran acerca de las protestas que le habían sido presentadas, para poder ofrecer una solución.

VI. Una institución: los escribanos

Entre la masa de protestas hay una que se refiere de paso a aquello que se llama "el escándalo de los escribanos". A través de las infatigables advertencias del señor de Forstner se observa que este objeto ha sido separado de la "melancólica letanía de quejas" y con ello se ofrece una detallada ilustración que familiariza al público con una institución absolutamente específica de Würtemberg, la de los "escribanos"; en ellos se revela una situación de decadencia, tanto jurídica y moral como intelectual, que ilumina entre otras una perspectiva sobre un elemento importante: el interés por el buen derecho antiguo. Dada su larga influencia, tal situación debe ser considerada más de cerca.

VI.1. Cómo afrontó el argumento la asamblea

Ya el 15 de mayo el señor von Forstner exponía la influencia que los así llamados *escribanos* tienen sobre la administración del Estado, definiéndola como una *plaga general de todo el territorio,* y expresando

claramente que ese mal, que reserva a los escribanos un "vasto campo de arbitrariedad, opresión y rapiña" (*Actas* V, p. 58), se enraizaba en lo más profundo de la *pasada constitución de estamentos*. En ese momento se instituyó un comité encargado de redactar un dictamen para corregir esa institución. Como en el curso de seis semanas esa cuestión no había pasado aún a debate, el señor von Forstner reiteró su moción el 28 de junio; él advertía que aun cuando entre los escribanos se encontraban algunos estimables *principales* que odiaban ese escándalo, éstos no podían impedirlo y no podían más que desear una tranquila reforma sin atreverse a tocar la santidad de la antigua constitución, aun sabiendo que ese mal está profundamente implantado y entretejido en su trama. El agregaba que el ciudadano würtemburgués *jamás* resentiría una mejoría de su suerte (incluso después de la restauración de la antigua legislación, por el contrario), hasta que ese mal fuere erradicado; que ese mal era insoportable y más que suficiente para llevar a la desesperación a un hombre normal. El señor von Forstner cita como un hecho, apoyándose en testimonios irrefutables, que ese mal es el causante desde siempre de la frecuente emigración de los habitantes de Würtemberg al extranjero, migración que se ha continuado tanto en el momento de la *mayor prosperidad* del antiguo régimen de estamentos, como en tiempos del gobierno de diversos príncipes reinantes. ¿Y qué otra causa podría ser sino la constitución?, se pregunta. ¿Qué es lo que se manifiesta en ella tan insoportable para la gente común? ¿Qué es lo que *en* ella los lleva a la desesperación? Unicamente la opresión ejercida por el estamento de los escribanos. Y era la constitución la que otorgaba a ese estamento el derecho de atormentar a los súbditos, etcétera. Reiterando una vez más su moción (*Actas* XVI, p. 48), él cita un pasaje extraído del dictamen de un antiguo presidente del gobierno de Würtemberg, el presidente Gemmingen donde se dice: "Entre todos los estados alemanes, Würtemberg tiene el triste privilegio de alimentar una raza especial de hombres que han desaparecido del resto de Alemania desde los tiempos del Dr. Faustus: son los escribanos. Esta raza –prosigue– es tanto más opresiva para la parte trabajadora del pueblo, cuanto que es infame y descarada: cuando la ocasión se presenta favorable puede llevar sus pretensiones hasta las oficinas más altas del Estado, en los otros casos, arranca el alimento a la más baja clase del pueblo; en todo caso, siempre se obstina en vivir del trabajo del otro." En una notable solicitud bien detallada del síndico Holb (*Actas* XIX, p. 26) se lee que las sumas percibidas anualmente por los servicios de los escribanos se eleva en promedio a *más de un año de impuestos*; en otros reportes contenidos en las actas se lee que se elevan hasta a *seis o siete veces el monto de un año fiscal*.

La exposición de estos hechos contrastaba bastante, como es natural,

con el tono de la asamblea cuando se refería a la tricentenaria felicidad de Würtemberg bajo –y gracias a– la antigua asamblea de estamentos, y contrastaba también con la seguridad de que la restauración de ese antiguo régimen sería el sencillo remedio a las protestas recientemente recogidas, mientras que por el contrario, parece que tal masa de quejas está completamente recubierta por esa única plaga del país. Un contraste aún más grande se encuentra entre esa exposición y el celo de la asamblea en favor del antiguo derecho, de cuyos miembros una parte, y entre ellos sus corifeos como el señor Bolley, tenían el rango de *principales* en la dinastía de los escribanos; mientras la mayoría de los otros representantes podía tener, según su estamento, hermanos, hijos u otros parientes entre esa clase de escribanos, o bien podían aspirar a otorgar a sus hijos el privilegio de esa "plaga del territorio". Sin embargo, como ya se señaló, la asamblea había aceptado tratar la cuestión y había instituido un comité con ese fin. Pero ustedes se sorprenderán, o más bien no se sorprenderán, observando la negligencia con la cual ese objeto fue tratado. Incluso la segunda moción del señor von Forstner tuvo como único resultado una exhortación al comité rogándole que apresurara sus trabajos. Cuando volvió a reunirse la asamblea el 16 de octubre después del aplazamiento del 27 de julio, no se escuchó una sola palabra sobre el asunto: el señor von Forstner no desaprovechó la oportunidad de reevocar la cuestión el 5 de diciembre; otros diputados del nuevo Würtemberg unieron sus discursos a esa demanda.

Es verdad que hubo una moción de dos escribanos rurales (contra uno de los cuales sin embargo se elevaron de inmediato enérgicas protestas, (*Actas XIX,* p. 27) rogando a la asamblea que mejorara la retribución de ese estamento que, aseguraban, ha tenido *desde hace siglos* la *más benéfica influencia* sobre el Estado y sus ciudadanos, colocándolos muy por encima de los otros territorios (*Actas* XVIII, p. 27); pero por el contrario, como una sola voz llegaron del nuevo Würtemberg otras peticiones siempre más númerosas, muchas de las cuales no fueron impresas, afirmando que si se hablaba de protestas y opresiones en la región, es a ese mal al que habría que referirse primero. Y todos incluían documentos probando hasta la saciedad la idea de que "la asamblea debería meditar las disposiciones por las cuales el estamento de los escribanos no tendría ya necesidad de *saquear* noche y día a los ciudadanos, y obtener sus ingresos de la ruina de los súbditos". En todas las peticiones se citan los hechos más escandalosos y se emplean las expresiones más enérgicas para denunciar esa opresión.

En el periodo en que llegaban tales peticiones de auxilio contra estas succiones, timos y saqueos, la principal ocupación de la dieta era el promover críticas contra un decreto real de enero de 1816, de aplicación

de la ley de impuestos, que regulaba la recaudación correspondiente al año 1815-1816. Las quejas contra la famosa e insoportable plaga de la región que conduce a los hombres a la desesperación, los saqueos debidos a la institución de los escribanos, se desarrollaban en paralelo al celo de los estamentos para obtener un aligeramiento de los impuestos *que debían ser entregados al Estado*, de manera que se imponía una posible aproximación: era como si la recaudación de impuestos destinados a los gastos del Estado fuera un impedimento para la recaudación de los impuestos anuales que los escribanos imponían a los ciudadanos.

El 24 de abril de 1816, cuando había pasado casi un año en el que nada se había logrado, el señor von Forstner presentó un discurso destinado a refrescar la memoria de la asamblea. Finalmente, después de un año, del cual la dieta no había empleado más de veinte semanas en reunir las protestas relativas a todos los sectores de la administración del Estado, no estaban aún realizados, y desde luego, menos publicados, ni la relación auténtica del comité formado para examinar el escándalo de los escribanos, ni el reporte del encargado en el que se había prometido una visión del conjunto de las protestas relativas a este asunto (*Actas* XXII, p. 7 y XXV suplemento, p. 54). En cambio, apareció un dictamen del abogado consultor Griesinger que se imprimió aparte como suplemento de 192 páginas al volumen XXV de las *Actas*, dictamen que fue leído en varias sesiones, del 11 de junio al 15 de julio, en *fragmentos*, a medida que *la ocasión lo permitía*. Más tarde, si se prescinde de una breve intervención del Dr. Weishaar el 6 de agosto contra una moción presentada en la sesión previa que proponía una reforma efectiva del estamento de los escribanos (moción de la que no se encuentra ninguna huella en el protocolo de la sesión precedente), y de otras observaciones aisladas, la asamblea no se volvió a ocupar más de este importante asunto hasta los últimos momentos de su disolución.

VI.2. La historia de la institución de los escribanos

El minucioso dictamen del consultor Griesinger advierte desde el principio que el autor se abstiene de esbozar el triste cuadro de "todos los hechos escandalosos y casi increíbles que se han acumulado en las peticiones y en los comunicados dirigidos a la asamblea en relación a los escribanos, puesto que otro miembro de la dieta está encargado de este trabajo" –trabajo que, como ya se dijo, jamás vio la luz. Pero este dictamen, al lado de algunas pocas peticiones impresas, contiene bastante para revelar con cierta exactitud "el carácter efectivamente extraordinario y casi increíble" de esa célebre institución de Würtemberg, y de sus relaciones con el régimen constitucional de estamentos. El autor

inicia su escrito con una exposición histórica en la que asocia en su origen a los escribanos con la más antigua institución de los tribunales de Würtemberg, aportando puntos de vista y juicios de los que el recensor se siente obligado a referir algunas cuestiones antes de tratar más precisamente de los escribanos. El autor cita este pasaje sobre la constitución de los tribunales de la Chronogr. Gener. del Canciller Naucler,[42] quien vivía hacia el fin del siglo XV.*

Pero la razón y las normas consuetudinarias, las costumbres ¿no contienen ninguna ley? La introducción de normas jurídicas extranjeras permitió la inclusión de consultores provistos de instrucción jurídica en los tribunales, lo que redujo a aquellos tribunales a la nulidad, al extremo de que finalmente se consideró necesaria la supresión de esos tribunales constituidos por hombres de *igual condición,* de una perfecta *integridad,* que dictaban el derecho por el *honor* y no por el *dinero.*

A esta bella exposición de Naucler, el autor la llama sin embargo, "un cuadro reavivado con brillantes colores de la ignorancia de los tribunales würtemburgueses de antaño", y continúa de este modo: "en tribunales en los que actuaban jueces como aquellos que acaban de ser descritos, ignorantes de las numerosas (¡cuán numerosas!) extensiones y limitaciones *razonables* de las leyes, cuya cantidad excluye hoy a *todos los no juristas* (como sucede incluso en los colegios de Inglaterra y Francia, instituciones que son consideradas en esos países como el *palladium* de la libertad) de la posibilidad de decidir acerca de los asuntos jurídicos complejos; en esos tribunales la principal tarea de los escribanos solo podía consistir en poner por escrito las sentencias *insensatas* y *absurdas* de jueces *ignorantes* de una época bárbara". Con tales apreciaciones de un jurista miembro de una asamblea de estamentos alemana, se ve que no cabe esperar en absoluto la resurrección de esa magnífica antigüedad germánica, auténtica institución nacional.

42 Johnnes Naucler (1425 [?]-1510) fue el primer canciller de la Universidad de Tübingen. El *Memorabilium omnis aetatis* fue escrito a principios del siglo XV y publicado en 1516.

* "En cada ciudad, burgo o villa se eligen como jueces a doce hombres eminentes por la integridad y honestidad de su vida, sin consideración a su estamento, ni a que sepan o no escribir, para que ejerzan el oficio de juez por el honor, sin retribución ni pago alguno. En interés del bien común, poniendo a un lado sus propios asuntos, ellos se ocupan de la justicia en días preestablecidos, jurando cada uno que actuará de acuerdo con aquello que le parece justo y bueno; escuchan las causas en presencia del magistrado del lugar y, después de oír suficientemente a las partes, pronuncian la sentencia, no según lo que prescriben las leyes (de las cuales no poseen ningún conocimiento), sino según lo que les dicten la razón y las normas consuetudinarias del proceso."

El triunfo del nuevo derecho, "de los nuevos y valorosos Ulpianes, y las derrotas de los jueces de Würtemberg" son mencionados una vez más (p. 31): "el viejo derecho germánico y las viejas costumbres alemanas no pueden naturalmente compararse con el derecho romano; la tontería de las cabezas rudas y sin cultura de una edad de tinieblas no puede sino producir un extraño contraste al lado de la sabiduría de los más grandes y sublimes jurisconsultos de la antigua Roma y del mundo entero, e incluso pueden parecer del todo ridículas y despreciables, etcétera". ¿Se reconoce en este tono el espíritu del carácter nacional alemán, honorable y viviente? Más adelante se cita con sarcasmo que la asamblea de 1515 y muchas reuniones sucesivas han elevado amargas protestas contra esos *ilustrados* que visiblemente *irrumpen* con sus maniobras en todos los tribunales del país, a tal extremo que alguien que tenga necesidad de justicia no la alcanza ni por diez florines, mientras que doce años antes le bastaban diez schillings para ver su caso juzgado; si no se vuelve a lo razonable –se dice–, con el tiempo será necesario establecer en cada burgo uno o dos doctores que dicten el derecho. Quejas vanas, porque desde "hace tiempo se ha decidido la muerte de las viejas costumbres alemanas". Es verdad que no se ha llegado a instalar uno o dos doctores en cada pueblo würtemburgués, pero en su lugar se colocaron escribanos, y sería inútil preguntarse si los ciudadanos han ganado algo con esta, digamos, reciente costumbre alemana.

Los escribanos a quienes nos referiremos directamente a partir de este momento, son definidos por el consultor Griesinger como "prácticos del derecho y de las finanzas", y el autor considera que el rasgo característico de los escribanos de Würtemberg es el de ser "practicantes que no han hecho ningún estudio". Es bien sabido, y hasta en cierta medida es natural, que la situación en otros países sea la misma, porque para la mayor parte de las funciones del escribano una cultura universitaria es por lo menos superflua. Pero en el dictamen y en las peticiones se revela que el carácter propio de la institución würtemburguesa radica en otra parte. De ellas resulta que para cada distrito administrativo, existe un escribano rural o municipal (para las ciudades importantes, hay un escribano municipal particular y para el resto del distrito un escribano administrativo rural llamado *amt*), el cual tiene el *monopolio* de poner en papel todo aquello que en la práctica judicial o administrativa del distrito debe ser contado o escrito. En otros territorios, es necesario contar con escribanos como ayuda para sus asuntos en las oficinas administrativas, es decir, la oficina de justicia y de policía, la oficina de servicios financieros, de bosques y aguas, etcétera. Desde ese punto de vista el caso de Würtemberg sólo puede considerarse específico en el hecho de que entre esos auxiliares no se encuentre a nadie que haya hecho es-

tudios superiores en derecho, en finanzas o en agronomía, que todos ellos se forman únicamente en la rutina y que no están destinados a obtener, incluso en el futuro, un cargo elevado en los asuntos de que se ocupan. En Würtemberg, desde hace tiempo, la nobleza se ha apropiado de los puestos en las oficinas forestales; con ello un auxiliar burgués se ve excluido de toda posibilidad de aspirar a ese puesto. Por otra parte, en el caso de aquellos que han hecho estudios en derecho cabría esperar que una vez concluidos sus estudios universitarios se les impusiera como condición para obtener un cargo, en el reino, el adquirir la competencia práctica adecuada mediante el ejercicio de uno o varios años al lado de algún funcionario con esas responsabilidades; pero éste no es el caso. En el dictamen se señala varias veces que aquellos que han hecho estudios en derecho se consideran demasiado distinguidos para ingresar como auxiliares al servicio del titular del cargo.

Una petición dirigida a la asamblea proveniente de la ciudad de Urach contiene la demanda de que sea reducida la extensión del excesivamente grande distrito administrativo que alguna vez había tenido su sede en esa ciudad; y entre otras se expresa la curiosa idea de que muchos de los distritos más pequeños de antaño tenían la ventaja de servir para la formación preparatoria de los juristas egresados de las universidades que carecían de experiencia práctica, ¿y con qué fin?, con el fin de dirigir más tarde distritos más grandes. Como si alguna diferencia radicara pura y simplemente en la cantidad de los asuntos, los cuales son cualitativamente los mismos. De ser así, los ciudadanos que pertenecen a los distritos más pequeños no serían más que los *animae viles* con los cuales el empleado inexperto debería educarse para devenir funcionario. Mientras que aquellas prácticas jurídicas que en otros territorios recaen en juristas universitarios que se preparan a su cargo bajo la vigilancia y dirección de un titular efectivo, en Würtemberg están a cargo únicamente de escribanos; se puede medir la influencia que éstos tienen, sea por sus relaciones con un superior inexperimentado, sea por sí mismos, por la sencilla razón de que el titular poseedor de los grados universitarios necesarios que dirige una oficina distrital de 20 000 personas o más, que asume en su cargo las fuerzas de policía y todas las ramas del poder administrativo y judicial, no tiene como auxiliares sino escribanos.

VI.3. Los abusos de los escribanos

La parte principal en el esbozo de esta institución o de sus abusos (porque la expresión "abusos de los escribanos" aparece en el comunicado y en las peticiones como una expresión técnica destinada a describir esa institución) es el monopolio que se concede a los escribanos mu-

nicipales y rurales. Para ejercerlo, éstos tienen necesidad de contar, según el caso, con diez o veinte súbditos escribanos parte de los cuales permanecen cerca del centro, en la sede del oficio, mientras otra parte son enviados a escribir a los burgos o a los pueblos. Es necesario leer en el mismo dictamen los detalles de lo que tienen que escribir. Ellos se ocupan de los asuntos de distribución de impuestos, de la redacción de declaraciones fiscales, de los libros fiscales de ingresos, de la determinación de la fortuna sujeta a impuestos de cada ciudadano, de la notificación de las modificaciones en la propiedad debidas a la venta de casas, bienes, por matrimonio, etcétera; además de la distribución de impuestos comunales de los llamados *perjuicios** municipales y rurales, parece necesario distinguir dos objetos en los cuales la opresión y el abuso de los escribanos se ubica especialmente: *primero*, ellos deben redactar las actas de toda actividad judicial no conflictual; los contratos simples; los acuerdos matrimoniales, los testamentos, los inventarios de la dote, es decir, la fortuna de los nuevos matrimonios, los inventarios de herencias, las quiebras, la repartición testamentaria, etcétera. Sobre esta última puede leerse a manera de ejemplo la página 65; en la mayor parte de los repartos de sucesión no se encuentra el dinero suficiente para cubrir los gastos de escritura, de modo que tiene que venderse al público la mejor porción de tierra para obtener dinero en efectivo. Las cosas no marchan mejor para los recién casados: o bien consumen en el inventario el poco dinero que amargamente reunieron durante su soltería, o bien desde el inicio deben contraer deudas, o vender una parte de sus bienes, etcétera. El texto citado extrae como consecuencia de este procedimiento el empobrecimiento generalizado de la clase inferior del pueblo. Una pareja aún no casada, por ejemplo, no puede redactar por sí misma el inventario requerido por la ley ni, si lo prefiere, hacerlo escribir por cualquiera y autentificarlo jurídicamente; sólo el escribano monopolista puede realizar este inventario; ¡y con cuánta lentitud y gastos ejecuta su trabajo. . .! enseguida se verá de qué manera. En las peticiones y en los comunicados las protestas son unánimes tanto contra el carácter de las mismas disposiciones legales que implican escrituras sin fin e increíbles gastos, como contra los saqueos y los excesos que multiplican por dos y por diez veces lo que está permitido por la ley. La segunda notable ocupación de los escribanos es la redacción de la contabilidad de las alcaldías, es decir, el balance de las comunas y otras cuentas semejantes (las casas de pobres, las fundaciones piadosas, cajas de limosnas, hospitales, cajas de asistencia, etcétera) y, en general,

* Según esta terminología, incluso la construcción de un nuevo puente, de una nueva alcaldía, etcétera, se llama *perjuicio*.

la contabilidad destinada a ayuda de los pobres y obras religiosas, sin contar con que los escribanos deben revisar y aprobar la contabilidad de las comunidades y las tutelas. Todo esto produce una situación paradójica: los alcaldes y los administradores de los bienes comunales, de los fondos de pobres, no tienen el derecho de redactar por sí mismos el balance de la gestion de sus fondos, ni de cuidar *privatum* sus asuntos; ellos deben confiar la ejecución a la fábrica de escrituras del escribano administrativo. Los gastos que resultan les son cargados a las comunas y en este caso, el nombre que reciben de "perjuicios administrativos" les es perfectamente adecuado.

En lo que concierne al aumento de los gastos que ello acarrea para las comunas, algunos casos estridentes son citados: por ejemplo, la redacción de la contabilidad de una comuna del nuevo Würtemberg, que anteriormente costaba un florín con treinta coronas, con la introducción reciente de los métodos del antiguo reino cuesta ahora cincuenta florines; en un burgo que hasta hace poco no requería de contabilidad por falta de ingresos, el arte de los escribanos ha sabido crear una, cuyo precio alcanza cincuenta y seis florines con veinte coronas (*Actas* XVIII, p. 99 y ss). Estos y otros muchos ejemplos serían divertidos de leer si no se tratara de las extorsiones más inauditas y más infames. Sólo un caso más: la ejecución de las actas contables comunales de una pequeña localidad llamada Mögglingen fue confiada por el escribano municipal a toda una serie de escribanos en cascada. Cada uno de estos entregaba la cuestión al siguiente; ahora bien, a cada uno, ninguno de los cuáles ha escrito una sola línea de dicha contabilidad, la comuna ha debido entregar, por la lectura y el examen de las actas, la suma de 900 florines, digo bien, novecientos florines; un escribano llegaba hasta cierto punto, el otro llegaba un poco más lejos, y tanto costaba ya la contabilidad antes de que se hubiese escrito una sola palabra, que aquel que finalmente realizó la contabilidad, merecería recibir nuevamente y con justicia, la suma total por la fatiga del trabajo completo.

Una de las quejas más sorprendentes que se encuentran entre las protestas reunidas por la asamblea se refiere al aumento tan considerable de los gastos de administración de los bienes comunales, de los fondos para pobres, etcétera, la cual atribuye ese mal a la supresión de la antigua constitución. De las informaciones que nosotros recabamos en el análisis de la institución de los escribanos, resulta que las quejas se elevan sobre todo en las regiones del reino recientemente adquiridas, e incluso el detalle de la contabilidad de las comunas que ha sido impresa, prueba que es justamente la introducción de este abuso del antiguo territorio el responsable del enorme incremento de los gastos de gestión. Se podrían agregar una gran cantidad de cosas: las atribuciones ilegales,

la prolijidad del sistema contable (un ejemplo: las cuentas de la caja comunal de pobres y otras del mismo género deben ejecutarse en doble y en triple; incluso las notas de los artesanos deben insertarse *in extenso,* en doble o en triple. . .), y así todo. Coherente con esta práctica de succionar la sangre de los ciudadanos en toda regla y sin regla alguna, dentro de la ley y fuera de ella, se encuentra la estridente descripción que se ofrece de las costumbres de este estamento, de su ignorancia, vulgaridad, arrogancia, ineptitud, etcétera (XVIII, p. 9 y ss). En la página 40 se lee: "este estamento en ningún momento ha sido estimado en Würtemberg; en la consideración que con razón se ha manifestado hacia alguno de sus miembros se oculta el desprecio del estamento en su conjunto, porque los escribanos distinguidos siempre fueron una excepción". Los estridentes colores que desde el primer capítulo sorprenden al lector no fueron mezclados en la paleta del autor; son sólo el resumen de los textos publicados por escritores antiguos y modernos acerca de tal estamento de Würtemberg, y aportan un testimonio unánime; agreguemos que entre ellos se encuentran algunos autores que pertenecen a ese estamento y que, por tanto, están bien ubicados para conocerlo. En verdad, no se puede decir nada más severo sobre esta clase de hombres que lo que dice el contenido de esas descripciones.

Anexo a todo esto hay algo más relevante: el hecho de que el escribano titular de un cargo municipal o rural, es decir, al *principal*, debe pagársele la *misma* suma ganada o extorcada según sus cuentas por el escribano que aquél ha enviado al lugar para ejecutar ciertos trabajos. Aquí se introduce entonces una clase especial de relaciones. El principal no tiene únicamente el monopolio de las escrituras de su distrito, sino que es necesario pagarle por la vigilancia de los actos de sus subordinados; no por un trabajo realizado directamente por él, sino como si se tratara de un tirano oriental, con un pago que es equivalente a lo que su escribano ha ganado por sí mismo, con su propio trabajo, y que tantas quejas suscita por su exageración. Esas sumas entregadas al escribano municipal o rural son independientes de los impuestos entregados al rey y que gravan las escrituras; ellas acaban en la caja personal del escribano. Con razón se dice (*op. cit.*, p. 137): "los escribanos son las fábricas de dinero (*geldmacher*) de los titulares, y éstos no pueden sino salir beneficiados con todas las atribuciones ilegales o exageradas, con todo el ilimitado celo formalista de sus subordinados –no puede imaginarse nada peor que esa organización". La idea de que se trata de una relación dinástica o de vasallaje, por la cual el escribano municipal o rural recibe ingresos como si se tratase de súbditos –como podría llamárseles "siervos de las escrituras"–, está plenamente desarrollada en el caso citado (*Actas* XVIII, p. 57). El año anterior, un arrendatario que debía ente-

rrar a su hermano, párroco católico, y que había obtenido la exención del inventario y de la repartición del patrimonio, se vio exigido por la suma de 200 florines por parte del escribano administrativo debido a que, a causa de la exención, aquél no recibiría sus derechos por la distribución. La historia agrega que el heredero pagó realmente esa cantidad y que el escribano se la embolsó sin poner siquiera la mano en la pluma; y nada permite pensar que esa extorsión haya acarreado para su autor ni la obligación de restituir la suma, ni algún castigo correccional u otra medida punitiva. Las obligaciones que tienen su origen en las relaciones feudales implicaban tanto el derecho del señor sobre los bienes y la tierra, como el deber de proteger a su vasallo. Pero estas condiciones no existen para los beneficios que recibe el escribano municipal y administrativo. Si los ciudadanos de Würtemberg están destinados sin remedio a esa dependencia, a esa servidumbre frente a los escribanos –y parece que de *facto* es así, cosa que no puede negar la asamblea–, al menos sería más adecuado, y aún más justo el devolver al Estado el beneficio de la servidumbre y arrendar el monopolio en nombre del Estado,* en lugar de que esos ingresos, que no son el pago de ningún trabajo, sean sencillamente el botín de personas privadas, muchas de las cuales, como ya se ha dicho (*Actas* II, p. 111), tienen un papel tan agradable como el de un obispo austriaco o francés.

Ya se ha indicado que los alcaldes y demás administradores de fondos para los pobres, presidentes de comunidades, etcétera, no tienen el derecho de redactar sus cuentas de gestión, porque ésta es tarea del escribano privilegiado. En sí, ya es grave que funcionarios comunales y administradores de fundaciones sean mantenidos por esa disposición en estado de incapacidad legal. Pero más grave que esto, y aún más grave que el aumento de los gastos que acarrea a las comunidades y a las fundaciones, es la *dependencia* en que caen los alcaldes o jefes de comunidades de un distrito frente al escribano municipal o al *amt*. Sobre este aspecto, que se incrusta profundamente en el organismo de Estado, se encuentra una descripción (*Actas* XVIII, p. 97) en la petición de la ciudad de Gmünd que expone,** apoyándose en textos oficiales la monstruosidad del instituto de los escribanos en sus diversos aspectos:

* En el mismo texto, p. 64 se refiere que "el duque Carlos, en 1760, tomó como pretexto los beneficios excesivos de los escribanos municipales y rurales pra imponerles un forzoso empréstito de guerra de 50 000 florines destinado a las áreas reales". Este pretexto puede ser considerado una buena *razón,* y ese acto despótico como un acto *justificado*, al menos tanto como lo son los beneficios feudales obtenidos por los mismos escribanos. (Nota de Hegel.)

**Es sorprendente el detalle expuesto en este relato, en extremo cuidadoso, de las extorsiones practicadas por los escribanos a las comunas; existen localidades

para redactar la contabilidad comunal el escribano se apropia de todos los papeles de uso cotidiano, de las piezas anexas y de los recibos del así llamado contable, sin dar a cambio ningún recibo especial.

Desde ese momento el alcalde es su esclavo; no volverá a dormir tranquilo por algún tiempo, porque el pensamiento de saber su crédito, su honor y su reputación en manos de un extraño desconocido, no dejará de atormentarlo. Muchos escribanos se hacen pagar en ese momento un adelanto y parten de viaje hacia otra región del reino. Cuando finalmente, por medio de alguno de sus sucesores, se inicia el trabajo, comienza el periodo de sufrimiento del administrador: hecho gastos ilegítimos, faltan recibos, aparece un déficit importante; el gestionario ve abrirse frente a él las puertas de la fortaleza o de la prisión. Y cuando éste, que se sabe inocente, ha llegado a tal extremo de desesperación, entonces con la aplicación de los medios oportunos, he aquí que todo regresa a su sitio, los recibos aparecen o se rehacen, etcétera. El administrador, al lado de otros personajes recién llegados, o de testigos prefabricados, firma su contabilidad que se le ha vuelto completamente incomprensible y mucho menos entiende cómo, después de haber sido culpable de un déficit tan importante, resulta que finalmente el balance arroja un crédito activo.

He ahí las manos entre las que se encuentran las autoridades comunales, las manos entre las que se encuentra el pueblo. "¡Pueblo mío, tus jefes te engañan!" . . . podríamos exclamar con el Profeta,[43] cuando hablan del *buen* derecho antiguo. Pero por erróneo que sea atribuir un alcance general a aquella descripción que no concierne sino a personas determinadas, no es menos cierto que debe atribuirse únicamente a la organización la necesaria dependencia de las autoridades comunales, de las comunidades y, considerando la amplitud de las actividades del oficio de las escrituras, la dependencia de los ciudadanos particulares respecto de los escribanos municipales o rurales. Antiguamente esas autoridades elegían sólo diputados a la dieta provincial, y entre los miembros de estos comités, la mayor parte pertenecía al estamento de los escribanos. En el dictamen de Griesinger se dice (p. 72): "La correción y *a fortiori* la reforma radical del instituto de escribanos, a pesar de que sus vicios han sido resentidos y con frecuencia denunciados, siempre ha

en las que la contabilidad revela que los gastos de escritura alcanzan el 6¾ y 7 veces el monto de los impuestos. (Nota de Hegel.)

43 Isaías, III. 12.

encontrado sus más enérgicos opositores en los miembros de la asamblea que en su mayoría *eran escribanos,* o al menos *sufrían la influencia de los escribanos,* porque toda mejoría importante entraba en contradicción ostensible con su interés." Con esto se ha dicho todo. Aquello que parece un lejano recuerdo de los comités y las asambleas provinciales con sus "eran", "tenían", ¿no es la misma situación y la misma historia las que se muestran en nuestra asamblea de estamentos? ¿Qué ha hecho ésta de efectivo para limpiar esta caballeriza de Augias?, ¿se habrá en verdad enfurecido contra sus propias entrañas? Los esfuerzos con frecuencia repetidos del señor von Forstner, quien no se dejó fatigar por esos titubeos, ¿han podido obtener al menos, después de tantos días y años, que se estableciera el reporte del comité, es decir, bastante menos que una deliberación o una resolución, por la cual la asamblea se hubiera comprometido en la cuestión misma?*

Es característico que las protestas y las quejas provengan sobre todo del nuevo Würtemberg, ¡como si los habitantes del antiguo reino fuesen prisioneros activa y pasivamente de su situación, de tal modo que no tuviesen ya ninguna conciencia, ningún sentimiento, excepto por un lado la resignada desesperación y por el otro la tranquila conciencia de los privilegios garantizados por el buen derecho antiguo! Podría haber sucedido también que los escribanos del viejo Würtemberg, hombres experimentados en su trabajo, de los que se tenía gran necesidad en los nuevos dominios, se hayan comportado como en tierra conquistada y hayan hecho un saqueo peor que en sus dominios. Pero nuestros nuevos compatriotas recibieron mal a aquellos que habían sido formados y educados en las costumbres del viejo Würtemberg y de su tan celebrada constitución, lo mismo que recibieron con desagrado ese antiguo derecho y esa vieja legislación.

Sin embargo se puede hacer al ministerio un reproche por haber convocado una asamblea de estamentos de la cual debía conocer los elementos, y por no haber aconsejado al rey realizar la regeneración de la deplorable situación constitucional de la masa del pueblo en general, antes que las reformas que ya había iniciado en los niveles del edificio del Estado. Mientras existiera esa aristocracia burguesa típica de Würtemberg, la cual, por el oficio de las escrituras se apropiaba, como *ingresos,* los beneficios episcopales y ejercía una violencia generalizada contra las comunas y sus alcaldes, y sobre las personas privadas; mientras los síndicos y los administradores no se vieran liberados de las garras de esta casta privilegiada; mientras no fuera destruido ese elemento de degradación

* Más adelante se dirá lo que sucedió en el mes de noviembre de 1816. (Nota de Hegel.)

moral e intelectual que atrapaba en su red tanto los cerebros como los bolsillos de la masa del pueblo; hasta entonces no podía arraigar ningún concepto verdadero de derecho, libertad y constitución, y el ministerio no podía esperar ninguna otra cosa, sino que la mayoría de los representantes electos proviniera de ese estamento.

Podía parecer muy brillante que el rey, el primero entre los príncipes alemanes, hubiese dado a su pueblo una asamblea organizada de tal modo que sus miembros fuesen representantes de los derechos no de una clase sino del pueblo mismo, que así se pudiera arrancar a la asamblea de la indiferencia y de la alienación e incluso del desprecio popular en que habían caído anteriormente los estamentos provinciales alemanes.* El antiguo Würtemberg no ha tenido nunca una nobleza importante; en cambio, se había establecido esta aristocracia menos visible pero más opresiva. Hasta que estas cadenas del pueblo no hubiesen sido rotas, no podía por sí mismo salir de él ninguna representación que le perteneciera; y no importa qué tan indispensable sea para el concepto de Es-

* En su *Colección de algunos documentos y actas referidos a la historia contemporánea de Würtemberg,* publicada en Götting en 1796, Spittler escribe en el "Bosquejo de una historia de los comités restringidos de estamentos", sección II, p. 359 y ss.: "existen territorios en los cuales una buena constitución colegiada se ha convertido en una mejor garantía para el bien común que la misma asamblea de estamentos. Es por eso que tal o cual colegio electoral goza con frecuencia del respeto general de parte del público, mientras el cuerpo de estamentos se hunde en el desprecio colectivo, cosa que hubiese sido imposible si se considerara su fin original, y que sin embargo se presenta innegablemente". Muchos otros pasajes de esta obra podrían aplicarse con facilidad a la situación presente; agregamos sólo éste (p. 444): a propósito del *control de la administración de la caja provincial* por parte de un *comité restringido* se dice que no hubiese sido fácil encontrar un peor control, pero que, aparte de algunos errores humanos, la caja provincial ha sido en general administrada de acuerdo con los tratados existentes. Es verdad que en el momento en que Spitter escribía, aún no había sido publicado el texto anteriormente citado (p. 38) sobre tal administración. Pero no es menos notable lo que se lee en la p. 445 y siguientes acerca de la progresiva disminución en la conciencia y en la comprensión de sus derechos por parte de aquellos que le han otorgado su mandato, los consejeros municipales, cuya incompetencia no puede aspirar a tener ningún derecho, ni su ignorancia alguna autoridad frente a los señores del comité, que por otra parte, esto era inevitable porque los asuntos públicos no eran tratados en lenguaje popular sino a la manera de los abogados, y sobre todo, *en secreto*; que por último, por la manera en que se establecían las relaciones entre los comités y los demás miembros representantes provinciales, los señores del comité elaboraban su reporte y los otros lo votaban, "para terminar con el tedio, por así decir". (Nota de Hegel). [Ludwing Timotheus, barón de Spittler (1752-1810) profesor de historia del derecho canónico y de cristianismo en Göttingen. A pesar de haber servido a la corona desde 1797 bajo el duque Federico Eugenio, parece situarse constantemente en oposición al régimen despótico de Federico II.]

tado monárquico la existencia de una *asamblea de estamentos,* en el límite sería preferible no tenerla antes que tolerar la continuación de esos privilegios, de esa opresión, de ese engaño y de ese embrutecimiento del pueblo; es preferible en todo caso no tener diputados que tener estamentos provinciales que sean los representantes de los privilegios de esa aristocracia.

Del mismo modo el ministerio podía conocer los principios políticos de esa otra aristocracia que acababa de ser incorporada a Würtemberg, o que, según la afirmación de una parte de ella, debía serlo. Debía saber que esa clase comenzaría por proteger sus derechos, los cuáles, en esta situación indefinida, dejaban en la indecisión el problema de saber cuál era su lugar en el Estado; la aristocracia, por su parte, debía saber que su antiguo esplendor entraba en contradicción con el organismo del Estado. En la mayor parte de los casos, cuando aparece un gran movimiento político, se ha visto que el príncipe y el pueblo han tenido un sentimiento idéntico y una sola voluntad, pero que, también con mucha frecuencia, una clase intermedia –en Francia la nobleza y el clero, en Würtemberg estos dos estamentos aliados a la aristocracia burguesa–, en lugar de constituir un vínculo entre aquellos extremos, lo que es su destino, se ha obstinado en sus privilegios, obstaculizando la realización de los principios del derecho racional y del bien común. Debido a la posición que ocupa en general el estamento intermedio, como inteligencia de un pueblo y administrador directo de esos derechos y esos deberes, tiene la posibilidad de defender sus privilegios contra el pueblo llevando a éste a la ilusión de que se encuentra de su lado, frente al enemigo; y entonces se presenta la triste y repugnante comedia de hacer que la *injusticia* que los siglos han llamado *derecho,* y que ha pasado por tal mientras hunde a todos en la desesperación, sea, gracias a ese nombre, defendida por el pueblo mismo.

VII. CONTINUACIÓN DE LOS TRABAJOS PARLAMENTARIOS

Después de conocer por lo anteriormente expuesto los principios, el espíritu y los intereses de la asamblea, se podrá exponer de manera sumaria la historia posterior que no es más que su seca consecuencia y ofrece menos interés.

VII. 1. El aplazamiento

En la descripción histórica de los sucesos, nos hemos detenido en el 26 de junio, en el momento en que la asamblea rehusó considerar aque-

llo que, en las importantes concesiones del rey, era aceptable para ella, con lo cual habría podido unir los puntos admisibles de la constitución real para dar al conjunto la forma de un acuerdo; por el contrario, la asamblea se mantuvo en una posición de completa *insatisfacción*. Es bastante original, pero enteramente dentro del estilo de los procedimientos seguidos hasta ese momento (*Actas* IX, p. 3), el que el análisis de las resoluciones reales haya sido presentado a debate en la sesión siguiente, una vez que la resolución había sido tomada, y por una única exposición la del diputado Dr. Weishaar, nombrándose un comité para examinar su discurso. El 28 de junio el comité presentó su reporte pero sin mencionar ningún análisis realizado ni ningún dictamen sobre el discurso sino únicamente la proposición de comunicarlo a los comisarios reales encargados de las negociaciones paritarias. Esta deliberación aparece una vez más en el comunicado general, aun cuando está fechado el día 26 y es vuelto a evocar el 28 de junio en la resolución elaborada el mismo 26, en el cual se menciona que los *garantes* de la antigua constitución de Würtemberg son las tres potencias: Prusia, Inglaterra y Dinamarca. El 21 de julio se publicó la previsible resolución real (*Actas XX*, p. 13) del aplazamiento de la asamblea, válida a partir del 26 de julio, aduciendo como motivo que a las *protestas del territorio* que habían sido presentadas al rey debía atribuírseles una mayor importancia que a los debates presentados sobre los *objetos de la constitución*, que el rey pretendía someterlas a un examen y a una investigación estricta por parte de sus ministros y de las autoridades, y que, habiendo presentado la asamblea, por medio de comunicados, todo lo que razonablemente era susceptible de ser propuesto a su rey, no quedaba ningún objeto que fuese propio para un debate en la asamblea. El rey sugería además, que para la continuación de las negociaciones se dejara a su cargo a los plenipotenciarios, dándoles instrucciones tales que pudiera llegarse a un acuerdo. Debe admitirse que esta resolución estaba perfectamente adaptada al estado de cosas, si se consideran los objetos que eran tema de discusión.

Los estamentos por su parte, en un comunicado del 24 de julio (*Actas* X, p. 15) afirmaban otorgar una importancia menor a las protestas que a la constitución, que la resolución real les producía la *mayor aflicción* porque debían ser disueltos antes de haber podido ofrecer al pueblo *ningún* consuelo, *ninguna* tranquilidad. Además de negar que el rey había hecho tantas concesiones sobre puntos que la asamblea misma consideraba esenciales (y que en la práctica había concedido todo aquello que era esencial), ésta notificó que había transmitido los poderes para la continuación de las negociaciones a un comité de veinticinco miembros bajo la dirección del actual presidente de la asamblea, el cual

debía encargarse de vigilar de *manera general el interés del territorio.* Por lo demás, la asamblea no podía dar ninguna otra instrucción que aquella que había recibido del pueblo y que llevaba en el corazón; finalmente, se reservaba la ratificación de las negociaciones. De este modo por parte de la asamblea se volvía otra vez al camino de constituir un comité al estilo antiguo, dotado del poder de ocuparse del *interés general del país.* El rey protegió de esto a su pueblo y salvó a la dieta de sí misma, contra su propia voluntad: una resolución del 26 de julio (*Actas* X, p. 50) rechaza el ofrecimiento ridículo de los estamentos precisando que la idea de un colegio permanente *representativo de toda la asamblea,* no era compatible con el concepto de aplazamiento. Pero como se ha visto hasta el cansancio, en la manera de ver las cosas de la asamblea no faltaban cuestiones incompatibles con el *concepto.* Por lo demás, la dieta sólo debía conservar tantos plenipotenciarios como representantes comisarios tenía en las negociaciones. Durante la última sesión del 26 de julio en la que fue leída la resolución real, el señor Bolley argumentó por medio de un *votum scriptum* que la asamblea no podía de *ningún modo* conformarse con dejar cuatro plenipotenciarios. Enseguida se propuso enviar al rey una diputación encargada de repetir verbalmente las demandas conocidas, pero esa propuesta fue rechazada aduciendo que tal diputación no obtendría nada más que los comunicados enviados hasta entonces, que además, ella iría contra las antiguas normas –porque un príncipe reinante tiene a su alcance *tantos medios* para rechazar a aquellos que se le presentan conduciéndolos aparentemente a la confusión–, que ese acto podría traer mayores inconvenientes a la asamblea. ¿Podríamos decir que tal vez la asamblea temía que su comisión se llevara una tunda? Mientras el comité se ocupaba de redactar el comunicado, el resto de la asamblea, sumida en la dura necesidad, se hacía leer los comunicados provenientes de ciudades lejanas y de distritos rurales alejados, fechados el día anterior pero llegados "por estafeta" el 26, en apoyo de los estamentos. En cuanto a los comunicados recibidos y aún no leídos (con un contenido diferente, es verdad) sólo se presentó una larga reseña, sin indicar la fecha de su redacción y su presentación. Entre otros discursos se dio lectura a uno "pedido por numerosos diputados" referido a las *indemnizaciones* que los servicios administrativos se rehusaban a pagar. En realidad en una sesión anterior se había señalado que los diputados rechazaban recibir su indemnización de la caja estatal y lo reclamaban a las arcas comunales cuyos administradores, por lo que parece, no estaban dispuestos a efectuar ese pago injustificado.

El comunicado aprobado en ese momento por la asamblea repite sus exigencias anteriores y concluye, en medio de múltiples expresiones

patéticas, con las fórmulas habituales de autocomplacencia y con la invocación de la pureza de sus intenciones, afirmando que no ha hecho sino cumplir con su deber, obteniendo del pueblo *las pruebas más conmovedoras* de su gratitud, los signos de la estima de toda Alemania, etcétera. El rey la había convocado ofreciendo una constitución cuyos principios ya han sido señalados, había aceptado ofrecer unas últimas concesiones y, sin prestar atención a las respuestas insolentes de la asamblea, había aceptado la continuación de negociaciones que él mismo había instituido e iniciado; la reunión de la asamblea no tenía ya ningún objeto; ella conservaba, sin embargo, el derecho de dar instrucciones a sus plenipotenciarios y a ratificar lo que había sido negociado. Sin prestar atención a todo esto, el autor del comunicado (y la asamblea unánime está de acuerdo con él) tiene el atrevimiento de decir que, si el rey no consentía en la transmisión de poderes de la asamblea a un comité, se verían llevados a pensar que su intención era *no dar al pueblo ninguna constitución.* En este estado de desamparo, la asamblea se aferró al último medio disponible en una situación llevada al extremo, es decir, mirar hacia los *garantes.* A este respecto, el señor Bolley ha dicho (*Actas* X, p. 87): si el rey no admite las demandas del comunicado, no sólo desaparece la posibilidad de volverse hacia el parlamento federal (*Bundestag*) en tanto que asamblea representativa, sino que además no *queda ya gran cosa que perder para la causa en sí misma.* Se encontrará que es bastante admirable que la asamblea pudiese llegar hasta tal estado de exaltación y sofocamiento; su exageración, cuando en realidad se trataba de una cosa muy sencilla, no podía tener otro fin que el hacer creíbles tanto las peores intenciones de parte del rey, como el peligro de perder la causa; y esta gran causa no era más que la reducción de la asamblea a un comité al estilo antiguo.

En lo que concierne al llamado a los *garantes* de la *antigua* constitución, únicamente faltaba que la asamblea publicara un requerimiento a la dieta del imperio en Ratisbona o a un consejo de la corte imperial de Viena. La asamblea invocó la garantía de potencias que justo en ese momento iniciaban con otras naciones en Viena el proceso de disolución del impero alemán y la elevación del ducado de Würtemberg al rango de Estado, estipulando de manera razonable para los nuevos estados alemanes constituciones basadas en el régimen general de estamentos y no en el *antiguo* régimen; –y este pacto era la única garantía pensable para un nuevo Estado alemán, aun suponiendo que tal garantía fuese necesaria. Las potencias no habían hecho la afrenta de garantizar su *Carta* ni siquiera a la nación francesa cuyo rey acababa de ser repuesto en el trono, mientras el pueblo francés se cuidó muy bien de pedir que se le hiciera esta última humillación. Se comprende de suyo que la

asamblea de Würtemberg no recibiera nunca la menor respuesta a su llamada hecha a las tres potencias.

En un decreto del 27 de julio el rey subrayaba lo incomprensible de su actuación y le concedía la facultad, si ello podía tranquilizarla, de nombrar el doble o el triple de delegados alejando la fecha del aplazamiento al 28 a fin de dar a la asamblea el tiempo de meditar. Esta última fabricó el mismo 28 un largo comunicado en el mismo tono que los precedentes, en estilo odiosamente prepotente y de malévola amargura que contrastaba con el tono digno, tranquilo, de gran sencillez, limitado a lo esencial de las resoluciones reales. Una asamblea de representantes no debería permitirse nunca expresar como conclusión de un comunicado que con ese aplazamiento se abría una *división incurable* entre el rey y su territorio. Hecho esto, la asamblea se disolvió.

¿Tenía esa maligna amargura el derecho de esperar *pruebas conmovedoras* de gratitud por parte del pueblo (como aquella de una serenata en las últimas sesiones de la asamblea)? Es de creer que sólo la plebe podía complacerse y enorgullecerse de ella. A la asamblea no le cabía duda que el rey no volvería a convocar a los estamentos, pero éste refutó su actitud que consistía en creer ante todo en las intenciones que ella le imputaba antes que en las cosas mismas y en su voluntad declarada, convocándola nuevamente el 16 de octubre de ese mismo año. Si es verdad que antes de la primera convocatoria el ministerio debe haber considerado altamente *increíble* el que la asamblea, poseyendo esos materiales, no llegara a elaborar algo provechoso, ahora, una vez hecha la experiencia, podía darse por convencido de la *imposibilidad* de llegar a algún sitio y con ello justificar frente al mundo entero el no volverla a convocar. Y, sin embargo, esa reunión de representantes es de una importancia capital para la *educación política* necesaria para un pueblo y sus jefes, pueblo que hasta ahora ha vivido en la nulidad política y cuya educación no podía iniciarse desde los primeros elementos como si se tratara de un pueblo ingenuo, puesto que estaba aún prisionero de las cadenas de una aristocracia opresiva cuya constitución, a través de sus simples palabras, lo mantenía en la carencia y el absurdo con respecto a los conceptos de derechos políticos y libertades. Contra conceptos que, como hemos visto, están estrechamente ligados al firme y desde ahora seguro interés de la casta dominante, no se puede ni entablar un combate directo de conceptos, ni esperar alguna acción directa; tanto más segura, aunque invisible, es la acción indirecta que otorga a tal sentido el espacio para actuar sobre sí mismo y mostrarse él mismo tal como es. La influencia inmediata sobre el público es que, muy rápidamente, éste no entiende nada de cómo un contenido tan estrafalario continúa desarrollándose, ni el modo en que se defiende. Ya hemos examinado una

consecuencia: el descubrimiento de los derechos de la institución de los escribanos y con ello hemos llegado a una conciencia más justa y más amplia del lugar en que reside una fuente *permanente* de opresión –los caracteres y los actos de los príncipes reinantes, tanto como las circunstancias exteriores son, por el contrario, cosas pasajeras–, y se descubrirá más adelante otro efecto: una cultura formal. Puesto que, de acuerdo con esos presupuestos, introducir la constitución *a priori* era un acto que no podía tener éxito y no lo tuvo, no quedaba más que colocar a la asamblea en el camino de su propia educación –una vía a la cual, de cualquier modo, los hombres tienen derecho–; es una fuente de honor para el príncipe y su ministerio el haberla abierto, con la certeza confiada de que, aun partiendo de un punto de vista opuesto, ella se acercaría necesaria, inconscientemente, a lo razonable.

VII.2. La segunda ronda de sesiones

En el decreto real del 16 de octubre de 1815 (*Actas* XI, p. 26) que abrió la nueva sesión, se indica claramente el punto al que habían llegado las negociaciones: los estamentos sostienen que debe establecerse ante todo el principio de que el antiguo y el nuevo Würtemberg tienen el mismo derecho a exigir la constitución anterior; el rey debía declararse ligado a la obligación de transferir a los nuevos territorios incluso aquello que consideraba defectuoso para el antiguo Würtemberg; no era necesario que a ello lo uniera su convicción mejor fundada. Si él estuviese convencido *–lo que no es el caso–* de estar vinculado a las reivindicaciones del antiguo Würtemberg, a su anterior situación jurídica, podría fácilmente admitir que ésta fuese restaurada únicamente en el caso del viejo territorio; con ello nada se oponía a que se tomara en cuenta la situación jurídica de los territorios recientemente adquiridos. Pero no podría hablarse realmente de organizar las diversas partes del reino dejando a cada una el acuerdo a sus propias normas, sino que se buscaba poner en pie, de común acuerdo, una constitución adaptada lo mismo para la antigua que para la nueva situación. En este comunicado de apertura ya no se hablaba de la nueva constitución del rey; por el contrario, los cambios que el rey se reservaba y que estimaba necesarios para el bien del Estado, eran llamados simplemente *determinaciones particulares* y debían ser validados por la vía de la negociación. Más adelante el rey declaraba no tener objeción para conservar de la antigua constitución aquello que pudiese conciliarse con el tiempo presente y con una buena administración del Estado. El reconocimiento del viejo principio jurídico en toda su extensión era en sí inútil e incompatible con la naturaleza de la cuestión, pero lo que en la exigencia es verdade-

ro se limita al reconocimiento del hecho de que habría que conservar todo aquello que fuera utilizable de la vieja constitución .

Antes de ir más lejos vale la pena precisar cómo aparece la composición de la asamblea en la apertura de la nueva sesión: la mayoría de los miembros con derecho a voz individual aceptaron participar –entre ellos seis príncipes–, o bien ya habían delegado su voto a miembros presentes por medio de un comunicado del 3 de mayo (*Actas* IV, p. 141). Doce miembros de la nobleza habían hecho saber a la asamblea cuáles eran sus deseos y sus esperanzas respecto a los antiguos derechos que debían conservarse en la nueva organización del Estado. Estas exigencias, moderadas en su contenido –aun esto es importante–, especificadas y determinadas con precisión, están redactadas en un tono franco y libre pero no inconveniente. El 6 de junio (*Actas* VI, p. 113), el consultor Griesinger dio lectura a un reporte sobre este comunicado que le había sido entregado, pero puesto que este asunto tocaba un *contenido*, la asamblea decidió no debatirlo y mucho menos tomar alguna resolución. El resto de la nobleza del reino se había adherido al comunicado el 16 de junio (*Actas* X, p. 24). Además, el mismo día (*Actas* X, p. 26) otra parte de los señores locales, entre ellos el príncipe Öttingen-Wallerstein, los cuales habían esperado los resultados del congreso de Viena (*Actas* I, p. 15) para conocer su estatuto jurídico-político y que en consecuencia se habían abstenido de participar en los trabajos de la asamblea, a partir de ese momento, después del congreso, habían declarado que participarían, sobre todo en referencia a los derechos que les habían sido reconocidos en las *Actas de la Confederación,*[44] en partilar el de ser los *primeros señores* en los estados en los que se encontraban sus posesiones y, en lo sucesivo, participarían respecto a otros derechos que les serían eventualmente conferidos. Muchos señores locales sin embargo, tampoco se mostraron esta vez. Por lo demás aparecieron algunos nuevos miembros recién electos en sustitución de aquellos que habían depuesto su mandato. Parece ser que esta dimisión y la elección de nuevos diputados no ha encontrado ninguna dificultad y que el ministerio ha dejado hacer, sin que en la carta real se haya determinado nada al respecto. En todo caso, faltaba aún algo que es esencial para una asamblea, esto es, un *reglamento;* en consecuencia, en esa primera reu-

[44] Las *Actas de la Confederación* emitidas en Viena el 8 de junio de 1815 instauran la confederación germánica bajo la presidencia de Austria. Los artículos a los que Hegel se refiere son: el trece que establece asambleas representativas para todos los territorios, y el catorce que garantiza a los nobles que pertenecen a estos nuevos estados desde 1806, una posición privilegiada en el orden político y en la escala de los impuestos.

nión se vio a la dieta —en la cual hacía su aparición tanto brillo principesco—, utilizar como testimonios de estima los mismos gestos que, como ya se indicó, habían significado en su tiempo la aprobación de sus resoluciones. A pesar de la indeterminación que subsistía en las relaciones entre los miembros de la nobleza ante el Estado y frente a la asamblea de estamentos, podía ser suficiente con que se declararan ahora como nobleza terrateniente *del reino* —al menos podía bastar para una asamblea que se encontraba y se mantenía a sí misma en la indeterminación. Si hubiese sido posible entrar en un debate sobre el contenido de la materia de la constitución, esa insuficiencia se habría manifestado muy pronto.

En su resolución del 16 de octubre, el rey había invitado una vez más a la asamblea a dar instrucciones a sus plenipotenciarios ya de cargo en las negociaciones a fin de que un *acuerdo válido para la totalidad* pudiera ser alcanzado. La asamblea respondió a ello con un severo comunicado (*Actas* XI, pp. 263-286) de doce páginas impreso en letra pequeña, por cuya profunda redacción la asamblea dio las gracias al señor Bolley. El comunicado repite de la manera habitual las viejas ideas; no vale la pena extraer gran cosa, excepto que en la página 269 se lee: "incluso con un conocimiento superficial de la constitución de Würtemberg se alcanza la convicción de que ella constituye un todo *integrado*"; es posible aceptar que esta tesis tiene un significado, pero con dificultad, porque para tal convicción, o más bien, para emitir tal juicio, un simple conocimiento superficial es ya demasiado. Entre otras cosas se dice ahí que los estamentos no pueden *admitir* que se *arranque su historia a un pueblo* y que todas las leyes constitucionales anteriores sean reducidas a simples antigüedades; sería posible preguntarse en realidad si un pueblo que no era un Estado independiente, que formaba parte de otro pueblo, tenía una historia; preguntarse en realidad si un pueblo no *gana* una historia cuando se convierte en un Estado. Ya se ha visto cómo la asamblea declaraba en este comunicado no poder indicar los derechos de los súbditos de Würtemberg porque éstos estaban aún encerrados en los archivos provinciales; como si la constitución en sí misma tuviese alguna semejanza con un código del derecho penal, civil, etcétera. La súplica final, simple y monótona, pide al rey que reconozca solemnemente la constitución del viejo Würtemberg como la norma válida para todo el reino, bajo la única reserva de aquellas modificaciones que, de acuerdo a las dos partes, serían necesarias o útiles.

En un primer momento los estamentos habían admitido como modificaciones a la vieja constitución *únicamente* la incorporación de la nobleza y la extensión de derechos a las comunidades protestantes y católicas; de acuerdo con su comunicado, el "licenciamiento" que debía

abolirse no podía conducir sino al caos de las antiguas leyes provinciales que ya han sido enumeradas. Si el acuerdo debiera centrarse *sólo en esos dos objetos,* se habría llegado una vez más a la misma cosa insostenible o, más bien, a la ilusión totalmente vacía de hacer entrar en vigor en resumidas cuentas la antigua constitución, la del viejo Würtemberg en todo caso, descuidando y reprimiendo todas las reivindicaciones del nuevo territorio acerca de sus propios derechos, en un reino que ya era una cosa enteramente distinta del ducado de otros tiempos. Pero por la misma causa que el acuerdo al que aspiraba debía contener *más* –y la naturaleza del asunto lo había llevado por sí mismo en esa dirección a la cual se refería, aunque en términos más bien generales, la súplica del comunicado–, por la misma razón la oposición entre la expresión de la voluntad real y la exigencia de los estamentos, se concentra en el punto siguiente: o bien es la *constitución real* la que debe ser tomada como base, o bien se trata de la constitución del viejo Würtemberg, admitiendo que habrá un acuerdo sobre las modificaciones que se debían aportar a una o a la otra. Si en las negociaciones diplomáticas sucede que cada una de las partes exige a la otra que su proposición sirva de base sobre la cual debe negociarse bajo la reserva de modificaciones ulteriores, entonces, dado que la cosa es absolutamente idéntica de ambos lados, como dice el proverbio, el más astuto cederá.

En el reescrito real del 13 de noviembre que condujo al fin a una decisión –no sobre la cuestión misma claro está– sino al menos acerca de la elaboración de panfletos por parte de los estamentos, se entró en las pretensiones jurídicas esenciales de la asamblea, en particular sobre la incorporación del nuevo Würtemberg, y en un anexo especial cuya ramplonería salta a los ojos, se repite la idea central de que el objeto era una constitución destinada a unir los antiguos y los nuevos territorios bajo una sola totalidad de derecho de Estado. El rey declaraba que con la supresión de la antigua constitución del imperio alemán, y no habiendo ya un juez en la incertidumbre jurídica en la que nos encontramos, él no podía admitir un simple reconocimiento general del antiguo pacto territorial sin que existiera una indicación detallada de su contenido. Ante todo, sería indispensable exponer de manera completa y clara el contenido, frecuentemente disperso en múltiples cartas en las cuales no se puede confiar del todo por lo incierto de su significado, mientras que las *determinaciones constitucionales* no pueden ser ya propiedad de unos cuantos (de los *antiguos señores* del comité, quizá ni siquiera de todos ellos, sino sólo de los abogados consultores) y que, por el contrario, debían pertenecer al *bien común del pueblo.* En el funesto caso de que un acuerdo sobre la constitución común no fuera alcanzado y que los estamentos continuaran rehusándose a entrar en

una negociación, el rey estaría decidido a introducir en el territorio hereditario la *representación* y en los nuevos territorios por el contrario, una constitución basada en una *verdadera representación nacional*, teniendo en consideración la anterior situación jurídica. Más adelante, el rey hizo saber a la asamblea (mediante un segundo documento) los puntos fundamentales, los cuales podrían parecer a todo espíritu *prejuiciado* (¡seguro!), impropios para servir de plataforma a las negociaciones sobre una *buena* constitución.

El carácter razonable del asunto golpeó tan profundo esta vez que la asamblea decidió algo, aunque es verdad que se trata de algo puramente formal: acceder a las negociaciones. El príncipe von Öttingen-Wallerstein propone (*Actas* XIII, p. 138) que, después de un plazo suficiente, los diputados expongan sus opiniones sobre el escrito real, y que enseguida un comité habría de dictaminarlo. Esta proposición alteraba la vía habitual de encargar de inmediato a un comité, compuesto siempre por los mismos miembros, un reporte sobre la proposición real, y a consecuencia de ello ver naturalmente una resolución *unánime* de la asamblea puesto que el comité siempre exigía de ella una especie de monopolio. Por tanto, se decide no elegir un comité sino *cuatro relatores*. Desde hacía cierto tiempo se había impuesto el hábito de que cada miembro de un comité, electo para elaborar un dictamen o un reporte, aportara su propio discurso a la asamblea y lo leyera individualmente; parece que aun en el caso de que el comité fuera pequeño, sus miembros no sentían la obligación de consultarse entre sí, sino sólo de presentar en detalle una serie de monólogos. En las siguientes sesiones se leyeron numerosos discursos que en su gran mayoría concluían que, aun en el caso presente, no era posible comprometerse en negociaciones. Lo que está en juego aquí son *iuribus singulorum* sobre los cuales la *mayoría* de votos de la asamblea no puede decidir –un sagrado principio del antiguo derecho público del imperio alemán en el cual, justamente, el *mal* y la injusticia fundamentales habían consistido en que los derechos de Estado se redujeran a simples *iuribus singulorum*.

Entre otras voces más cercanas a la razón estaba la del señor de Varnbüler (*Actas* XV, p. 59) quien se opuso al señor Lang que había exhortado a la asamblea a escuchar la voz de la *conciencia* y que había declamado patéticamente: "ninguna negociación". El primero le respondió que tal proposición revelaba más bien una conciencia *extraviada* porque siguiendo ese camino se terminaría por no obtener ninguna constitución. "A fin de que la constitución perdure *legalmente* –continuó–, se termina por no ayudar al pueblo, y ¿con qué discursos eruditos podríamos responderle si nos reprocha el haber seguido un juego temerario al haber apostado todo contra nada? El pueblo diría: se nos ha querido dar:

participación en la vida legislativa,
el derecho de aprobar impuestos,
los antiguos bienes eclesiásticos,
el control de los gastos del Estado,
la libertad personal,
la responsabilidad de los servidores del Estado,
el derecho de emigración,
la eficacia permanente de los estamentos,

¡pero ustedes lo han rechazado todo! ¿De quién es la culpa si hemos perdido todo?" Es digno de señalarse que muchos señores de la nobleza se han distinguido de los representantes por sus opiniones más moderadas y menos prejuiciadas. El señor Bolley creyó necesario defenderse de la desaprobación que resintió durante su lectura; su respuesta fue afirmar que no merecía el reproche de haber usado un tono áspero o sarcástico, y que sólo el *potente órgano* con el cual había pronunciado su discurso podía haber provocado cierto escándalo.* Por lo que parece, la asamblea ya se había hastiado de los comunicados elaborados en el estilo y la extensión anteriores, y un esbozo de resolución redactado con pulcritud por el Dr. Weishaar, sin anarquía, sin ergotismo, sin difamación contra las intenciones del rey fue aprobado en la sesión del 23 de noviembre por 57 votos contra 49. En él se reconoce mediante testimonios de gratitud y de fidelidad, que se han borrado los obstáculos para llegar a un acuerdo, y se anuncia la nominación de plenipotenciarios de la dieta para las negociaciones. *Después* de tomada esta decisión, y en el momento en que se distribuían las boletas de voto para la elección de comisarios, el señor Bolley se esforzó por obtener, mediante la exposición de sus preocupaciones, la inserción de algunas protestas en el comunicado cuya *finura diplomática* era tal que, según él, hacía que los estamentos no fueran fieles al *carácter* que hasta entonces habían mostrado; de hecho, la simplicidad, la franqueza, la sinceridad del comunicado contrastaba del todo con el carácter opuesto que se había mostrado en el pasado. Sin embargo, la asamblea mantuvo su resolución.

* En el cuaderno XVI, p. 161, se encuentra este señalamiento del príncipe de Waldburg Zeil: "la mayor parte de los discursos son leídos con tal rapidez y en voz tan baja (en esa sesión no hubo más que exposiciones del señor Bolley en nombre de un comité encargado de un proyecto de comunicado, y en la sesión precedente, él mismo había leído un esbozo), que si no se está *instruido exactamente* en el asunto (como lo está el comité) no se puede comprender nada". Este punto, del que ya se trató, es un fenómeno correlativo y casi inevitable de la lectura de los textos; el procedimiento no es ninguna ayuda para que la asamblea se forme una opinión sobre la cosa, y entonces ella se ve conducida a confiarse en sus comisionados y a aceptar unánimemente las propuestas. (Nota de Hegel.)

En la instrucción dada a los comisarios de los estamentos se proponía como objetivo la obtención de un *receso accesorio*; esta tesis fue rechazada, pero a cambio se incluyó una sutil cláusula obra del señor Bolley (*Actas* XVI, p. 49) que afirmaba que los comisarios debían aprovechar una ocasión propicia para declarar con toda nitidez su determinación de alcanzar el fin último del tratado, basándose en el sentido expuesto en los *comunicados precedentes*, los cuales, como ya se dijo, se limitaban a un acuerdo sobre tal receso. Sin embargo, las negociaciones abarcaron el conjunto de objetos de la constitución. Los comisarios de las dos partes tuvieron su *primera conferencia* el 4 de diciembre de 1815. Más tarde, el 17 de enero de 1816 se adhirió a los comisarios de la asamblea un comité de instrucción de doce diputados y más tarde, el 29 de febrero, uno de veinticinco. La parte más significativa de los trabajos de esos diputados y de otros representantes que se dignaron participar fue la recolección de *materiales* sobre los capítulos de la antigua constitución siguiendo un proyecto preestablecido, y la redacción de esos objetivos específicos bajo la forma de un encadenamiento sistemático de proposiciones sobre cuyo contenido y forma el comité logró un acuerdo; provistos con todo ello, los comisarios de los estamentos entraron en negociaciones con los representantes del rey. Puesto que la asamblea ya había mostrado su antipatía o su incapacidad para comprender y producir algo universal, los *artículos fundamentales* del reescrito real del 13 de noviembre fueron totalmente dejados de lado e ignorados por la dieta. Pero a medida que reunían esos elementos dispersos, fue abriéndose paso por sí misma la necesidad de reducir esos materiales a proposiciones generales, hasta que la propuesta de agruparlos fue presentada por el príncipe Öttingen-Wallerstein (*Actas* XVII, p. 58 y p. 145). Esta ascensión a lo universal es parte del aspecto formal de la educación política de una joven asamblea de estamentos.

Los frutos de esta redacción han sido impresos por separado con el título de *Proyecto de la nueva convención constitucional de Würtemberg. Según las deliberaciones del comité de instrucción de la asamblea. 1816.* Este trabajo se presenta de un modo muy diferente a una recolección de resoluciones parlamentarias territoriales, de normas de alguna especie, etcétera, y por el contenido se distingue también en lo esencial de la antigua constitución. Una tal síntesis ordenada de proposiciones precisas convierte, por la misma realidad de los hechos, en *antigüedades* las anteriores leyes fundamentales. La "cláusula general" anexa al proyecto que tan cerca estaba del corazón de la asamblea, encargada de afirmar que todas las leyes fundamentales del territorio y dinásticas del antiguo ducado conservan su fuerza puesto que no han sido modificadas por el proyecto, debe ser considerada en parte como una inocente afirmación

para tranquilizar la conciencia formal de la asamblea, en parte debido a que una constitución es algo fijo en general pero no totalmente inmóvil, cuya elaboración progresiva y serena se realiza a través de los trabajos de una asamblea de estamentos. Esta es la verdadera *cláusula general* que el espíritu del mundo agrega por sí a toda constitución vigente. La actividad de una asamblea, en la medida en que tiene una materia y un contenido –pues de otro modo no puede hablarse de trabajo–, que en el caso presente es la elaboración de un proyecto constitucional, basta para borrar de los cerebros el *principio jurídico* formal carente de contenido, que durante meses fue el fin supremo de esta asamblea. Un trabajo coherente, aplicado a la totalidad de la constitución, que se exprese en proposiciones precisas hace además imposible el mantenerse en las confusas normas positivas al interior del desorden, de la dispersión y en general, de la masa de innombrables cartas y reescritos e implica el uso del propio intelecto y de la razón, como en el llamado "derecho público natural". Efectos estos que se producen por sí mismos en los cerebros, de manera inconsciente, por la misma naturaleza de la cosa, en oposición a las ideas más rígidas y más violentamente expresadas, efectos que son siempre el principal resultado, por cuya firmeza los ministerios lúcidos como el de Würtemberg, van más allá de los fenómenos contingentes, de los prejuicios, de las pasiones, de los conceptos absurdos, del odio, etcétera.

VII.3. La salida inconclusa

Pero hay algo que agregar acerca de los asuntos de los que se ocupó la asamblea entre diciembre de 1815 y diciembre de 1816: ellos fueron en parte sobre cuestiones constitucionales y en parte sobre otros objetos. A estos últimos pertenecen, entre otros, las dificultades particulares en el caso de los miembros de representación personal de la nobleza; este problema al que ya nos hemos referido no puede ser soslayado; no se alcanza a ver cómo una asamblea representativa alemana puede entrar en actividad antes que esta situación esté definida. Si, como ha sucedido en las primeras sesiones, tal asamblea es utilizada como instrumento para hacer valer los intreses de alguna clase, con ello aparece claro que la cámara no está aún organizada. Entre las otras cuestiones de las cuales también puede prescindirse aquí debido a su modesto interés –puesto que ya se ha hablado de la institución de los escribanos–, la que ha causado mayor excitación es la promulgación y la recaudación de los impuestos anuales. Del mismo modo, el rey había comenzado el 20 de octubre de 1815 a notificar a la asamblea las rectificaciones y explicaciones (contenidas en los documentos ministeriales) acerca de lo que ella

había expuesto en sus cuadernos de quejas, y a señalar además algunos cambios obtenidos en este sentido. Las explicaciones revelaban la superficialidad de algunas opiniones expuestas en las peticiones. La asamblea encargó de inmediato la cuestión a un comité, pero éste fue suprimido más tarde sin que el asunto fuese ulteriormente tratado. El conjunto de todos los diputados que no formaban parte del comité de negociación fue reunido el 29 de febrero en un gran comité dividido en secciones que debían distribuirse las quejas y los materiales de interés general para tratarlos particularmente. Los trabajos de estas secciones jamás se dieron a la luz. Si mediante esos trabajos se hubiera llegado a una discusión eficaz con el ministerio, se habría producido algo que hasta entonces se había visto fracasar: *el comprometerse con las protestas.*

Respecto a los asuntos cotidianos como la promulgación y la recaudación de los impuestos anuales y otros, se presentó un impulso que la asamblea se sentía obligada a tomar de tiempo en tiempo contra la inmovilidad de su situación presente. Ella no podía ni ejercer las prerrogativas de participación de la asamblea de estamentos de antiguo Würtemberg –lo que ya no era–, ni los derechos que se le otorgaban en la carta real –porque no los deseaba–, y tampoco podía utilizar el nuevo acuerdo porque aún no estaba en vigor. De ello vinieron las discusiones aun más tardías, en junio de 1816, sobre la difícil cuestión de saber si la asamblea tenía o no la competencia necesaria, *si estaba o no constituida.* El ministerio real rechazó las tentativas de los estamentos, de hacerse valer como constituidos amparándose en el carácter de la posición que ellos habían adoptado.

La asamblea había sin embargo encargado a sus comisarios y a su comité el arreglar los asuntos referidos al acuerdo constitucional. Al principio (después del 1o. de diciembre de 1815), ella realizaba sesiones en las que los reportes sobre esos argumentos eran tenidos *en secreto* y se establecían en protocolos separados. Pero una vez que había transmitido al comité los detalles de las negociaciones, revocó la obligación del secreto (25 de enero de 1816). Ya antes, el 15 de ese mismo mes (*Actas* XVII, p. 144) los comisarios habían propuesto no presentar más fragmentos aislados del texto constitucional, sino la totalidad; incluso antes que estuviese totalmente terminado. Entre otros, el señor Knapp (el 13 de febrero de 1816, *Actas* XIX, p. 75) afirmó que, dado el modo en que estaban organizadas las negociaciones –prescindiendo del hecho de que siendo *diplomáticas* no se ajustaban a las relaciones entre el rey y la asamblea–, regularmente sólo cinco miembros y en ocasiones siete (el comité estaba compuesto por doce) estaban realmente activos, mientras que los otros se ocupaban de cuestiones *sin importancia.*

Sobre la cuestión de saber cómo jugaría su papel *durante* las negocia-

ciones, la asamblea tomó la resolución (29 de febrero de 1816. *Actas* XX, p. 28) de hacer que no se presentaran uno a uno los capítulos, sino todo el proyecto de constitución en un día, a fin de deliberar; entre tanto, de vez en cuando el comité le haría saber por medio de reportes, acerca del curso de las negociaciones *en general*. Inmediatamente después se produjo la organización de la asamblea —de la que ya se habló— en diversas secciones.

De este modo la asamblea por sí misma se colocó en aquella situación en la que el rey había deseado colocarla mediante el aplazamiento de fines de julio de 1815, acto que había excitado de tal manera las pasiones en la asamblea que ésta creía no tener *nada más que perder en el asunto*. La consideración del *aumento de los gastos* no fue suficiente para alterar la duración excesiva de la sesión que ya duraba todo un año sin eficacia real ni para la constitución, ni para alguna otra cosa. El señor Knapp en un discurso el 9 de febrero de 1816 (*Actas* XIX, p. 23) decía que *ya* se escuchaba y no sin razón plantear la pregunta: "¿Para qué una asamblea de más de cien miembros: para qué un gasto diario de más de cien ducados si sólo algunos se ocupan de los asuntos que podrían estar a cargo de menos personas, mientras los otros se interesan en cosas menos relevantes?" La asamblea aún está en busca de la respuesta.

Del proyecto de constitución se leían de vez en cuando, a lo largo del año, ya fuese algunos capítulos separados a petición del comité, ya otros comunicados, así como los llamados materiales para el proyecto. A continuación pudo verse a la *Allgemeine Zeitung*[45] y a otros escritores "desconocidos" tomar parte en los asuntos y en las conversaciones de la asamblea. Esta aparición del derecho a un juicio franco, y la existencia de voces diferentes a las alabanzas de los panfletos y de los diarios que hasta entonces se leían, pareció tan extraña a la asamblea que instituyó debates contra esos artículos de periódico y folletos —como si se tratara de reescritos reales—, nombró comités, organizó lecturas de discursos y amplios trabajos que se convirtieron en libros con el fin de justificarse y, como también decía —de manera más bien cómica—, de refutar las injurias y las difamaciones maquinadas contra ella.

En la sesión del 17 de septiembre de 1816 (*Actas* XIX, p. 32) se anunció que el *comité de instrucción* había *terminado sus trabajos* relativos a la constitución los cuales habrían de ser presentados poco a poco

[45] En 1798, J.F. Cotta funda en Tübingen *Die Neuste Weltkunde (Las últimas noticias del mundo)* que aparece sin ninguna censura por favor expreso del duque Federico. La gaceta fue prohibida por petición expresa de los gobiernos de Austria y Rusia. Reaparece en 1798 bajo el nombre de *Allgemeine Zeitung* y es prohibida una vez más en 1803. Una vez más, reaparece por poco tiempo en Ulm, a partir de 1806.

a la asamblea. Algunos de esos trabajos fueron leídos. Pero incluso durante este último cuatrimestre, la asamblea no pudo llegar a un debate, menos aún a tomar decisiones al respecto. Poco antes de la muerte del rey Federico II, sobrevenida la noche del 29 al 30 de octubre de 1816, se había manifestado una vez más de manera ruidosa la indignación contra el *abuso del oficio de las escrituras*. Las informaciones sobre un caso escandaloso parecían arrancarla del letargo en que se encontraba. El comité designado para ese propósito aumentó el número de miembros y puesto que ni el señor Knapp había podido acabar el reporte de que era responsable "a causa de los objetos de la constitución acumulados en ocho meses", ni la asamblea había podido tener una respuesta que hubiese sido debatida, se envió un comunicado (*Actas* XXXIII, p. 99 y ss.) el 21 de noviembre al nuevo soberano, rogándole que instaurase una comisión mixta de la corona y de los estamentos, la que se encargaría del trabajo que hasta entonces había recaído únicamente en la asamblea. Del trabajo realizado en común con los delegados reales se decía que había obtenido grandes progresos a causa de la "gran experiencia que aportan las autoridades superiores, únicas que pueden tenerla", confesión que hubiera debido tenerse presente durante la redacción de los comunicados de protesta, en el momento de organizar los estamentos y en tantos otros casos. Sin embargo, dado que "cada mes de retraso daña sensiblemente al país" (¿por qué entonces la asamblea había titubeado tantos meses en sus trabajos? Ella había establecido su primer comité el 13 de mayo de 1815, es decir, 18 meses antes); la asamblea quedó satisfecha con proponer un *dictamen del comité* sobre los remedios provisionales que por otra parte no había hecho suyos y sobre los cuales tampoco había propuesto ninguna tesis para resolver la situación. Después de que el rey, el 6 de diciembre (*Actas* XXXIII, p. 150) hizo saber a la asamblea que encargaba al consejero privado el examen del proyecto de un texto constitucional y del contraproyecto que había seguido como consecuencia, y que había decidido aplazarla hasta el 15 de enero de 1817, la asamblea se separa.

Después de esta compleja exposición –cuyo objeto se desconocería si se deseara presuponer en ella otra intención que la de defender el concepto de una asamblea de estamentos, unido a los más altos intereses contra la realidad tan inadecuada y, sin embargo, tan pretenciosa que la asamblea presentó de sí misma al público, exponiéndose a ser juzgada al publicar sus *Actas*–, no queda más que evidenciar el singular resultado último, el destino de esta asamblea, que durante todo el transcurso de su larga y costosa sesión, no solamente no alcanzó ningún acuerdo con su rey sino que no llegó incluso a producir, en su propio seno, ninguna resolución con algún contenido en materia constitucional.

A PROPÓSITO DE LA REFORMA ELECTORAL EN INGLATERRA*

El proyecto de reforma electoral que actualmente se encuentra en discusión en el parlamento inglés se propone, ante todo, introducir equidad y justicia en la participación que las diversas clases y fracciones del pueblo tienen en la elección de miembros de esa cámara, tratando de sustituir con un mejor equilibrio la desigualdad y el desorden (los más extraños, los más incongruentes) que ahí reinan. Es verdad que existen cifras, localidades, intereses privados que deben ser modificados; pero en realidad la reforma penetra hasta el corazón venerable, hasta los principios vitales de la constitución y del equilibrio interno de la Gran Bretaña. Desde este punto de vista el proyecto actualmente discutido merece una atención particular, y el objetivo de estos artículos es el de reunir las tesis más significativas expuestas hasta el momento en los debates parlamentarios. No debe sorprender que el proyecto haya encontrado en la Cámara de los Comunes la oposición de un gran número de miembros, y que sólo por azar haya sido aprobado en una segunda lectura con un voto de diferencia, ya que son los intereses de la aristocracia, poderosos en el Parlamento, los que son atacados y deben ser reformados. Si todos aquellos que están destinados a perder sus privilegios y su influencia, en su persona o en la persona de sus asociados, se opusieran al proyecto de ley, tendrían contra sí de manera inmediata una mayoría insuperable. A partir de ese momento los promotores de la ley únicamente podrían contar *con el hecho* de que el sentimiento de justicia se ha fortalecido frente a la obstinación de los privilegios, aun entre aquellos que de las prebendas obtienen beneficios; ese sentimiento de justicia ha encontrado un sólido apoyo en la inquietud que los acontecimientos de la vecina Francia han despertado entre los parlamentarios que siguen ese desarro-

* Aparecido en *Allgemeine Preussische Staatszeitung,* 1831, núms. 115, 116, 118.

llo; la voz casi unánime que se elevó en Inglaterra acerca de la necesidad de una reforma suele ser considerada un motivo de extrema importancia. Sin embargo, incluso si la opinión pública en Gran Bretaña fuese generalmente favorable a la reforma electoral y a la ampliación o reducción del derecho de voto propuesta por ella, aún debería permitirse examinar el contenido de lo que esas voces reclaman; tanto más cuanto que la historia reciente nos ha enseñado que esas exigencias han resultado irrealizables o, si se realizaron, han producido consecuencias funestas, y que aquella opinión pública puede volverse con la misma violencia contra lo que poco antes encontraba bueno y reclamaba con ardor. Los clásicos, quienes atravesaron una larga serie de experiencias en las democracias a las que pertenecían, y a ellas aplicaron toda la profundidad de su pensamiento, tenían una idea diferente de la voz del pueblo[1] que está de moda *a priori* entre nosotros.

1. La necesidad de una reforma electoral*

El proyecto de reforma parte del hecho irrefutable de que la base sobre la cual se determinaba la participación de los diversos condados y comunidades en la elección de parlamentarios ingleses, se ha alterado completamente y que, en consecuencia, los "derechos a la representación" se han desviado por completo de los fundamentos de esa base y se encuentran, en este punto del orden constitucional, en contradicción con todo lo que parece equitativo y justo, incluso al más elemental sentido común. Uno de los principales oponentes al proyecto, Robert Peel,[2] admite que sería fácil extenderse sobre las anomalías y los absurdos de la constitución inglesa; esos sinsentidos han sido expuestos en detalle por los diarios durante los debates parlamentarios. Bastará con recordar aquí los puntos esenciales: aldeas de escasa población o, más bien, sus consejos municipales (los cuales en realidad se reproducen por cooptación interna) sin la participación de los ciudadanos, e incluso villorrios de dos o tres habitantes (u hogares), conservan el derecho a disponer de sitios en el Parlamento, mientras que muchas ciudades de 100 000 habitantes o más, que se han desarrollado después de realizada esa subdivisión, están

* Hemos adoptado los subtítulos que aparecen en la edición de Knox de *Political writtings.*

1 Hegel se refiere al valor y a los límites de la opinión pública en *Filosofía del derecho*, 317.

2 Hegel parece referirse al discurso de R. Peel del tres de marzo de 1831. Cf. Knox, *Political writtings*, p. 296.

excluidas de ese derecho; entre estos dos extremos se puede encontrar la variedad más grande de desigualdades de todas clases. La primera consecuencia de esta situación es que la designación de un gran número de parlamentarios se concentra en las manos de un reducido número de individuos (según algunos cálculos, la mayoría de la cámara es decidida por sólo 150 notables); como segunda consecuencia, una cantidad aún mayor de escaños pueden comprarse y son objeto de un tráfico comúnmente aceptado, de modo que el derecho a ejercer esa función se obtiene mediante la corrupción, pagando abiertamente una determinada cantidad a los electores; bajo múltiples variantes, la cuestión se reduce, en general, a una relación de dinero.

Difícilmente podría encontrarse en otro pueblo un síntoma semejante de descomposición política. Montesquieu afirma que la virtud,[3] el sentido desinteresado del deber hacia el Estado, es el principio general de las constituciones democráticas; en la constitución inglesa el elemento democrático ocupa un lugar importante a través de la participación del pueblo en la elección de representantes a la Cámara Baja, es decir, de aquellos hombres de Estado en los que recae la mayor parte del poder de decisión en los asuntos generales. Es una opinión casi unánime entre los historiadores pragmáticos que si en un pueblo el interés privado y las sórdidas ventajas materiales intervienen de manera preponderante en la elección de los administradores del Estado, esa situación debe ser considerada como preludio de la inevitable pérdida de su libertad política, de la ruina de su constitución y del mismo Estado. Frente al orgullo que ostentan los ingleses acerca de su libertad, los alemanes debemos recordar que, sin duda, la antigua constitución del imperio era también un agregado sin forma de derechos particulares, un lazo exterior entre los diversos estados al interior de los cuales, la vida política, en lo que respecta a la designación de representantes y a la distribución de los derechos electorales, no presentaba el carácter absurdo que acabamos de mencionar y menos aún esa corrupción difundida entre todas las clases del pueblo. Sin duda alguna, en Inglaterra, el elemento aristocrático detenta un poder considerable al lado del elemento democrático y cabe recordar que se ha reprochado a los gobiernos puramente aristocráticos como Venecia, Génova, Berna, etcétera, el buscar su seguridad y su solidez hundiendo a los pueblos que dominan en los placeres vulgares y en

3 "No es necesaria una gran probidad para que un gobierno monárquico o un gobierno despótico se sostengan o se preserven. En un caso la fuerza de las leyes, y en otro, el brazo del príncipe, siempre en alto, arreglan o mantienen el conjunto... Pero en un Estado popular, se requiere algo extra, que es la virtud." *Espíritu de las leyes*, III, 3.

la degradación de las costumbres: si además se ha llegado a considerar como constitutivo de la libertad el otorgar un voto únicamente por complacencia, cualquiera que sea el motivo que determine la voluntad, entonces hay que reconocer como un signo favorable del surgimiento del sentido moral en el pueblo inglés, el que uno de los sentimientos que inspiran la necesidad de la reforma, sea la aversión resentida contra esa corrupción. Es preciso reconocer, por otra parte, que se ha elegido el camino correcto al fundar esta tentativa de reforma para luchar contra la corrupción y oponerse a ella, no en el *simple medio moral* de los reclamos, las exhortaciones y las reuniones de individuos aislados, sino por el contrario, en el cambio de las instituciones; con ello se ha abandonado al fin el prejuicio tradicional de la pereza, que consiste en mantener indefinidamenta la creencia en el valor de una institución, aun cuando de ésta sólo se obtengan resultados viciados. La reforma exigida es tanto más profunda en la medida en que las proposiciones correctivas, propuestas para responder a las quejas sobre corrupción electoral depositadas cada vez que se reunía un nuevo Parlamento, habían pasado sin consecuencias notables; más aún, recientemente se ha presentado una justificada propuesta que consiste en transferir a la ciudad de Birmingham el derecho de voto retirado a una localidad en la cual se ejerce una corrupción comprobada –mostrando con ello una honesta disposición a intervenir, aunque fuese de un modo extremadamente moderado, en las desigualdades más escandalosas–; esta proposición fue descartada gracias a las maniobras parlamentarias encabezadas por el ministro Peel, quien habitualmente goza de fama de liberal; a fin de cuentas, la gran ofensiva lanzada al inicio de las sesiones del Parlamento actual, se redujo a prohibir a los candidatos la entrega de distintivos a los electores que les favorezcan. Puesto que la mayoría de los miembros de las dos cámaras que actúan como jueces en esta clase de fraudes están ellos mismos implicados en el sistema de corrupción, y dado que la mayor parte de los miembros de la cámara le deben sus puestos, las investigaciones y los juicios realizados sobre las quejas contra la corrupción provenientes de los distintos electores, se habían convertido en simples farsas públicas, e incluso en procedimientos indignos; entonces era inútil esperar por esa vía corrección alguna, aun parcial.

El argumento que con frecuencia se utiliza en el Parlamento para responder a los ataques dirigidos contra los derechos positivos, y que se refiere a la *sabiduría de los ancestros*, no tiene aquí ningún valor; de hecho, esa sabiduría, que consiste en declarar que la distribución de esos derechos de voto fue establecida con base en el reparto de la población de la época o de acuerdo con la importancia de los condados y de las aldeas, está en flagrante contradicción con la situación actual en que se

encuentran los diferentes distritos e intereses en el plano de la población, de la importancia y de la riqueza. A lo largo de los debates tampoco se ha considerado la previsible pérdida de influencia de muchos individuos, y la pérdida de ingresos de otros tantos; la ganancia obtenida mediante la corrupción directa es ilegal aun en el caso en que todas las clases participen en el intercambio, sea dando o recibiendo; a pesar de que la adquisición se hace basada únicamente en la *bonna fide*, como en la compra de esclavos, y a pesar de que las leyes recientes del Parlamento inglés se preocupen por la conservación de la propiedad real y sean sensibles a los daños que causa cualquier pérdida en dinero, en este caso no se ha presentado ninguna reclamación ni ninguna dificultad, de manera que esta circunstancia pasa, a los ojos de un cierto número de parlamentarios, por un argumento en contra de la reforma.

El proyecto de reforma afecta, por el contrario, otro principio jurídico característico de Inglaterra, a saber, el carácter *positivo* que impregna de manera notable sus instituciones, tanto en el derecho público como en el derecho privado. Todo derecho, lo mismo que la ley que lo expresa, es, desde el punto de vista formal, algo positivo, establecido y ordenado por un poder público al que se debe obediencia puesto que es la ley. Pero en ninguna época más que en la nuestra el entendimiento universal ha llegado a distinguir entre los derechos que son positivos únicamente debido a su *contenido material*, y aquellos derechos que son justos y racionales en y para sí; y ninguna constitución resulta mejor que la británica para juzgar sobre esta diferencia, puesto que durante un cierto tiempo los pueblos del continente han sido impresionados por las declamaciones sobre la libertad inglesa, y por el orgullo que este pueblo tiene de su legislación. Es bien sabido que esta última descansa por entero en derechos, libertades y privilegios particulares que en diversas circunstancias han sido atribuidos, vendidos, otorgados o simplemente les han sido usurpados a reyes y parlamentos; la *Magna Charta* (Carta Magna),[4] el *Bill of Rights* (Ley de Derechos),[5] que son los fundamentos esenciales de la constitución inglesa, especificados más tarde por decretos parlamentarios, son otras tantas concesiones arrancadas por la fuerza, o bien son graciosos dones, pactos, etcétera —estos derechos constitucionales permanecen así marcados por su forma original de derecho privado y por ello han conservado la contingencia de su contenido. Este agrega-

[4] La *Magna Carta* establece una serie de concesiones hechas por Juan sin Tierra a sus barones en 1815.

[5] El *Bill of rights* de 1689 establece una serie de límites a las prerrogativas reales, por ejemplo: en lo sucesivo el rey no podía suspender las leyes o su ejecución, no podía elevar los impuestos sin consentimiento del parlamento, etcétera.

do de normas positivas, en sí mismo incoherente, no ha conocido ni la evolución ni las transformaciones que se han operado en los estados civilizados del continente, por ejemplo los estados alemanes, que las gozan desde hace un tiempo relativamente largo.

Hasta el momento faltan en Inglaterra los elementos que han contribuido especialmente a ese progreso glorioso y afortunado. Entre estos elementos aparece en primer lugar la elaboración científica del derecho, la que, por un lado, ha permitido aplicar principios universales a las especies particulares y a sus combinaciones, aportándoles un orden; por otro, ha llevado lo específico y lo concreto a determinaciones más simples; de ahí han podido surgir los derechos de cada nación y las instituciones políticas de los nuevos estados continentales, concebidos, esencialmente de acuerdo a principios generales, en cuyo contenido el sentido común universal y sana razón han ocupado el lugar que les corresponde. Debe mencionarse además otro elemento aún más importante para la reelaboración del derecho: la gran disposición de los monarcas, quienes tomaron como estrella polar de su actividad legislativa principios tales como el bien del Estado, la felicidad de sus súbditos, el bienestar general; y de ese modo aseguraron el poder de la corona, indispensable para la introducción y la realización de esos principios contra privilegios positivos, contra el tradicional egoísmo privado y la incomprensión de la multitud. Inglaterra ha permanecido en retardo, de manera sorprendente, respecto a los estados civilizados de Europa, en lo que se refiere a las verdaderas instituciones jurídicas, por la simple razón de que el poder gubernamental se encuentra entre las manos de aquellos que poseen múltiples privilegios, incompatibles con un derecho racional y una auténtica legislación.

La reforma electoral proyectada habrá de ejercer una influencia considerable sobre esta situación; no en el sentido de que se otorgue un mayor extensión al elemento monárquico de la constitución; por el contrario, a fin de que el proyecto no encuentre de inmediato una oposición general, es preciso no herir la susceptibilidad del pueblo frente al poder de la corona, el más tenaz de los prejuicios ingleses; antes bien, las medidas propuestas deben una parte de su popularidad al hecho de que se espera que por ellas ese poder se debilite aún más. Lo que realmente despierta el mayor interés —la preocupación de unos, la esperanza de otros—, es que la reforma del derecho electoral podría conducir a otras reformas materiales. El principio inglés de lo positivo, sobre el cual descansa, como ya se ha visto, la situación jurídica general, padece a causa del proyecto una conmoción enteramente desconocida y sin precedentes en Inglaterra; y el instinto presiente cambios más profundos

provocados por la subversión de los principios formales de la realidad existente.

2. ALGUNOS DE LOS ABUSOS QUE DEBEN SER ERRADICADOS

Algunas de estas últimas posibilidades han sido evocadas a lo largo de los debates en el Parlamento pero de manera incidental. Ello se debe en parte a que los partidarios y defensores de la ley prefieren que ésta no rebase los límites que se le han fijado, pero también se debe a que, para no irritar a sus adversarios, no se atreven a declarar abiertamente sus esperanzas (estos últimos por su parte, tampoco se atreven a declarar el motivo de sus preocupaciones para no ver comprometida su situación en caso de una derrota; puesto que poseen mucho, seguramente tienen mucho que perder). Pero que este aspecto sustancial de la reforma no haya sido tratado en el Parlamento se debe a los hábitos que le son característicos: en esta asamblea, cuando se trata de asuntos importantes, la mayor parte del tiempo se pierde en explicaciones por parte de cada uno de sus miembros acerca de su posición personal; los representantes exponen sus puntos de vista no en tanto que hombres abocados a ciertos asuntos, sino en tanto que individuos privilegiados. La reforma en Inglaterra tiene frente a sí un vasto campo que comprende los fines más importantes de la sociedad civil y de la política. La necesidad urgente de la reforma comienza a hacerse sentir; algunos de los temas ya mencionados pueden servir de ejemplo sobre la cantidad de trabajo que está por realizarse en Inglaterra; tareas que en otras partes ya se han cumplido.

Entre otras perspectivas de mejoramiento material se tiene la esperanza de lograr ciertas economías en la administración; pero cada vez que la oposición evoca la cuestión declarándola indispensable para aliviar la miseria y la opresión generalizadas en que vive el pueblo, se repite como respuesta que todas las expectativas dadas por los ministros, e incluso ofrecidas a través de discursos desde el trono, han resultado frustradas. Estas declaraciones se han repetido, idénticas, cada vez que se ha presentado una reducción de impuestos en los últimos quince años. Se estima que un Parlamento reformado tendría mayores posibilidades de éxito debido a la aparición de un mayor número de diputados independientes opuestos al ministerio, a quien se responsabiliza de los excesivos gastos debido a su debilidad, a su indiferencia frente al pueblo y a sus intereses. Pero si se examinan los principales apartados de los gastos públicos ingleses, se observa que no existen grandes posibilidades de ahorro; algunos rubros como la deuda pública, no son susceptibles de ninguna disminución; otro, como los gastos para el ejército y la marina, incluidas las pensio-

nes, están de tal manera ligados no sólo a la situación política, a los intereses comerciales en el exterior o a los peligros de una insurrección interna, sino también a las costumbres y las exigencias de las personas que siguen la carrera militar, quienes no admiten verse colocados por debajo de otros estamentos respecto a bienestar y lujo, de modo que toda reducción en este punto sería peligrosa. Ciertas cuentas públicas, que han sido dadas a conocer debido al estrépito causado en torno a las sinecuras, muestran que incluso su supresión completa, lo que ya supondría alguna injusticia grave, no tendría resultados de importancia. Pero no es necesario interiorizarse más en las cuestiones materiales, basta con señalar que los esfuerzos de un Hume[6] por examinar las finanzas en su menores detalles son excelentes pero infructuosos; este hecho no puede imputársele únicamente a la corrupción de la aristocracia parlamentaria sino también a la complacencia de un ministerio que requiere de su apoyo; de este modo, aquélla se provee a sí misma y a sus familiares de las múltiples ventajas que son las sinecuras, los puestos lucrativos en la administración, la milicia, la Iglesia o la corte. El número relativamente débil de votos que reciben en cada elección esos proyectos de disminución del gasto muestra lo poco que se cree en su realización, o bien el escaso interés que despierta el aligeramiento de la opresión general, contra la cual los miembros del Parlamento se encuentran protegidos por su riqueza personal. La fracción de parlamentarios llamados independientes suele encontrarse alineada con los propósitos del ministerio, pero algunas veces su independencia va más allá de lo que cabría esperar de su actitud habitual o de alguno de los programas de la oposición; por ejemplo, en el caso en que el ministro exprese un interés particular y manifiesto por alguna erogación en dinero. Hace al gunos años el ministro propuso con mucha diligencia un aumento de mil libras para el muy estimado Huskisson,[7] quien, sobrecargado de responsabilidades en la Oficina de Comercio, había debido renunciar a otra actividad bien remunerada; la propuesta fue rechazada por una amplia mayoría. Las propuestas de aumento en la asignación entregada a los príncipes de sangre, partida que en Inglaterra no es calculada con largueza, corren con frecuencia la misma suerte; casos como éstos, en los que está en juego una personalidad o el sentimiento del decoro, la pasión injustificada ha prevalecido sobre la poca estima que en general

[6] Joseph Hume (1777-1855), diputado radical cercano a las ideas de Bentham y James Mill, propone en 1821 una ley que permitía las asociaciones obreras.

[7] William Huskisson (1770-1830). Parlamentario *tory* moderadamente liberal, fue ministro de comercio en 1823. Se le considera autor de la política comercial inglesa durante la primera parte del siglo XIX. Para ocupar el ministerio abandona un puesto que le aseguraba £ 1 200 por año.

el Parlamento muestra por las economías. Esto bastaría para probar que ninguna reforma electoral será capaz de suprimir las causas de la pesada fiscalidad inglesa; los ejemplos de Inglaterra y Francia podrían llevar a la conclusión de que aquellos países donde la administración del Estado corre a cargo de asambleas electas, son también los más gravados por impuestos. En Francia, país que ha realizado en gran medida el programa propuesto por la reforma inglesa de extensión del voto a un gran número de ciudadanos, el presupuesto nacional fue comparado recientemente en los diarios, con un niño lleno de promesas que crecía día a día a la vista de todos. Tomar medidas radicales que llevaran a aliviar el carácter opresivo de la administración inglesa, necesitaría de una intervención demasiado profunda en la organización interna de los derechos particulares; actualmente no existe ningún poder capaz de tomar medidas serias destinadas a reducir drásticamente la gigantesca deuda pública frente a la enorme riqueza de los particulares. Los costos exorbitantes de la complicada administración de la justicia, que provocan el que sólo los adinerados tengan acceso a los tribunales; el impuesto para los pobres, que un ministerio no pudo imponer en Irlanda donde se requería tanto por la necesidad como por la justicia; la utilización de bienes eclesiásticos, a la que nos referiremos más adelante; todo ello y otros muchos aspectos importantes de la vida social requieren, para que una modificación sea posible, de condiciones muy diferentes en el ejercicio del poder gubernamental de aquellos que están contenidos en la reforma electoral. De manera incidental fue evocada en el Parlamento la supresión de la *dima eclesiástica*, de los *derechos señoriales* y de los *derechos de caza*, que se realizó recientemente en Francia, todo ello auspiciado por un rey patriota y una asamblea reformada; pero el sentido que prevalecía en los discursos ingleses era considerar que la supresión de esos derechos era en sí un lamentable derrocamiento de toda la constitución, y el responsable de la horrible anarquía en el país. Es bien sabido que en otros países tales derechos no sólo han desaparecido sin provocar esas consecuencias, sino que su abolición ha sido considerada como una base importante para el aumento del bienestar y de la libertad fundamentales. Es por eso que resulta oportuno agregar algunas precisiones suplementarias.

Consideremos primero el diezmo. Desde hace tiempo se ha enfatizado el carácter opresivo que ese impuesto adopta en Inglaterra; en muchas regiones del país, el sacerdote recolecta todos los días el décimo recipiente de la leche extraída en los establos, la décima parte de los huevos producidos, etcétera; se ha denunciado además la injusticia que trae como consecuencia: a medida que crece el rendimiento de la tierra debido a la fatiga, al tiempo y al dinero empleados, el impuesto crece,

de manera que antes que impulsarla, se grava el mejoramiento de la agricultura en la cual se invierten grandes capitales. En Gran Bretaña, el diezmo pertenece a la iglesia; en otros países, especialmente en los protestantes, el diezmo ha sido abolido en fecha más o menos remota (en los Länder alemanes hace más de un siglo), o bien ha sido convertido en amortizable, todo ello sin ruido ni ostentación, pero también sin injusticia; con ello los ingresos de la Iglesia han perdido su aspecto opresivo, y su incremento resulta más mesurado y más decoroso. Por otra parte, debe agregarse que en Inglaterra el sentido original del derecho de diezmo ha sufrido una alteración y una atrofia considerables; su destino primitivo, el sustento de los predicadores y la construcción y mantenimiento de las iglesias, ha adquirido la forma de un ingreso otorgado a la propiedad privada; el oficio eclesiástico tiene ahora el carácter de una prebenda, y los deberes vinculados a él se han transformado en derechos a ciertos beneficios. Un gran número de lucrativas plazas eclesiásticas como las canonjías no imponen ninguna obligación, y cuando éste no es el caso, sucede, como es bien sabido, que los sacerdotes ingleses se entregan a actividades por entero diferentes a las que su cargo impone, es decir a la cacería, al gasto en el exterior del país de los ricos beneficios recibidos, a todas las formas del ocio, abandonando así las tareas de su ministerio y cediéndolas a un pobre candidato, quien a cambio de una limosna se evita el morir de hambre. Un caso presentado hace años en los tribunales dará una idea aproximada del tipo de relaciones que se han establecido entre la posesión de un cargo eclesiástico, los ingresos que proporciona y el cumplimiento de esos deberes unido a la conducta moral. En los tribunales se presentó una demanda en contra de un sacerdote de nombre Frank con el fin de declararlo alienado mental e incapaz de administrar sus bienes, colocando éstos bajo tutela; el eclesiástico poseía una parroquia que le proporcionaba 800 libras anuales de renta, además de otros beneficios que sumaban alrededor de 600 libras (en total un poco menos de 10,000 táleros); la demanda provenía de su propio hijo, quien apenas llegado a la mayoría de edad la había presentado en defensa de la familia. Las pruebas de la locura hechas públicas a lo largo de muchos días y de innumerables testigos arrojaron luz sobre una serie de acciones realizadas a lo largo de varios años de las que el párroco era responsable, sin que ninguna jerarquía religiosa pareciera inquietarse; por ejemplo, se relató que alguna vez, en pleno día, atravesó las calles y los puentes de la ciudad en una muy indecente compañía[8] seguido por una banda de pequeños maleantes que lo tomaban

8 La edición francesa señala que en el manuscrito, en lugar de "muy indecente compañía", se lee: "saliendo de un lupanar, con una hija de la mala vida en cada brazo". Cf., p. 366.

como objeto de burla; aún más escandalosa era la vida de ese hombre en el seno de su propio hogar, hecho confirmado también por testimonios.[9] Ese indecente comportamiento tratándose de un párroco anglicano, no le había causado ningún trastorno ni en la posesión de su cargo, ni en los ingresos que esa prebenda le otorgaba; los escándalos que suscitan semejantes ejemplos y el desprecio que arrojan sobre una iglesia incapaz de reprimir tal corrupción en las costumbres, a pesar de la existencia de una jerarquía episcopal, lo mismo que la avidez mostrada por otros sacerdotes en la recaudación del diezmo, han contribuido a disminuir el respeto que hacia la propiedad de la iglesia puede exigírsele al pueblo inglés. Que el hecho de que esta propiedad, al estar destinada a un fin religioso reciba un carácter por entero diferente al de una propiedad privada, de la cual el poseedor puede disponer en completa libertad; que esta diferencia dé origen a un tipo de derecho diferente, en el cual los beneficios permanezcan ligados a ciertos deberes que son sus condiciones; y que en los países protestantes el fin religioso autoriza la vigilancia compartida con el Estado en la realización de esos deberes, asociados a la percepción de tales ingresos; todos estos principios parecen completamente desconocidos y extraños a Inglaterra. Mantenerse en el punto de vista abstracto del interés privado, incluso en este caso, es favorecer de manera excesiva a la clase que tiene influencia en el Parlamento, la cual, asociada al ministerio que distribuye los puestos eclesiásticos, tiene la ventaja de lograr una posición, gracias a tales prebendas, para los hijos o los hermanos más jovenes, quienes en Inglaterra son dejados sin recursos debido a que los bienes territoriales de la familia son generalmente legados al primogénito.

Los temores que provoca una reforma de esa situación en la Iglesia de Inglaterra tienen buenas razones en extenderse de manera especial a su permanencia en Irlanda, que ha sido discutida con violencia en los últimos años bajo el impulso del movimiento de emancipación, el cual, en sí mismo, no se ocupa más que del aspecto político. Los bienes que anteriormente pertenecían a la Iglesia católica, a la cual se adhiere la mayor parte de la población irlandesa, las iglesias mismas, los diezmos, la obligación para las comunas de mantener en buen estado los edificios religiosos, de proveer los objetos del culto e incluso el sostenimiento de los sacristanes, todo ello le ha sido arrancado y se ha convertido, por derecho de conquista, en propiedad de la Iglesia anglicana. Hace ya más

9 La edición francesa señala que en el manuscrito, en lugar de "la vida que ese hombre llevaba en el seno de su propio hogar", se lee: "anécdotas acerca de las relaciones con su propia mujer, y un amante de ésta que vive en la misma casa que él".

de siglo y medio, durante la guerra de los treinta años, y más recientemente, los progresos de la razón han conducido a resultados diferentes: cada estado o provincia, cada ciudad o aldea conservan los bienes que pertenecen a la iglesia frecuentada por su población; cuando es necesario, los servicios del culto son asegurados de otra manera; la religión del príncipe o del gobierno no confiscan sobre su propio territorio los bienes religiosos pertenecientes o otro culto. Los mismos turcos generalmente dejan sus iglesias a los cristianos, los armenios o los judíos que se someten, y si es verdad que han prohibido su reparación a medida que se degradan, al menos permiten la posibilidad de comprar una autorización para hacerlo; los ingleses, en cambio, han despojado de todas sus iglesias a la población católica que han vencido. Los irlandeses –cuya miseria y pobreza, con el consiguiente embrutecimiento y desmoralización, son temas constantes de intervenciones parlamentarias sin que ningún ministerio se atreva a contradecir los hechos– se ven forzados a pagar sus propios sacerdotes y a proveer un lugar para su culto con los pocos recursos de que aún disponen, una vez que entregaron el diezmo a los párrocos anglicanos, quienes, en sus extensos dominios (que pueden alcanzar hasta seis verdaderas parroquias), cuentan con un número insignificante de protestantes –a veces únicamente con el sacristán. Además, los irlandeses deben responsabilizarse de la reparación de los edificios religiosos ahora en manos de anglicanos, de la compra de los objetos de este culto, etcétera. Los adversarios de la emancipación de Irlanda han agitado el espantajo de la reforma de tales clamorosas injusticias como consecuencia probable de la misma emancipación, mientras los simpatizantes de ella se tranquilizan a sí mismos y a sus partidarios con el razonamiento opuesto, es decir, con la idea de que la emancipación podrá satisfacer las reivindicaciones de los católicos y con ello permitirá consolidar el establecimiento de la Iglesia anglicana en Irlanda. Esta situación, sin precedentes en ninguna nación civilizada sea cristiana o protestante, y la preservación egoísta de un derecho positivo han resistido a pesar de los sentimientos religiosos que cabe suponer que existen en el clero anglicano, y a pesar de la racionalidad del pueblo inglés y sus representantes. Es cierto que la reforma electoral permite el ingreso en la Cámara de Representantes de algunos diputados irlandeses extras, entre los cuales puede haber católicos, pero ese efecto se verá compensado por el aumento, previsto por el mismo proyecto, de representantes provenientes de la clase cuyos intereses están ligados a la actual situación de la iglesia.

En Inglaterra, los derechos señoriales, que también podrían temer verse perturbados por la reforma, desde hace cierto tiempo no llegan al extremo de reducir a la clase de los agricultores a la servidumbre, pero

logran oprimirla tanto como lo hacían con la gleba y la llevan a una indigencia mayor de aquella que sufrían los siervos. En la misma Inglaterra, los agricultores se ven imposibilitados para poseer bienes territoriales y se encuentran reducidos al estado de arrendatarios o jornaleros; un cierto número de ellos buscan su sustento en la riqueza general de Inglaterra, en especial en sus enormes fábricas cuando éstas atraviesan un periodo de prosperidad; pero con mayor frecuencia sólo están cubiertos contra la extrema miseria a través de las leyes sobre los pobres, mediante las cuales cada parroquia se obliga a proteger a sus indigentes. En cambio en Irlanda la clase que vive del trabajo de la tierra, carente de cualquier propiedad, tampoco goza de esa tutela; las descripciones de los viajeros y los reportes parlamentarios presentan la situación general de los agricultores irlandeses en tal miseria que sería difícil encontrar casos análogos incluso en los cantones más pequeños y más pobres de los reinos civilizados del continente, aun en aquellos que se encuentran en retardo. La carencia de cualquier tipo de propiedad para la clase de los agricultores tiene su origen en las condiciones y las leyes del antiguo derecho feudal, el cual, sin embargo, garantiza la subsistencia al campesino ligado a la tierra que cultiva, como puede observarse aún hoy en varios estados; en cambio en Irlanda, aun cuando los campesinos conservan su libertad personal, los señores han adquirido derechos de propiedad tan extraordinarios que ya no están obligados a vigilar por la manutención de la población que cultiva su tierra. De acuerdo con este nuevo derecho, sucede que si un tipo de trabajo agrícola que requiere menos mano de obra resulta benéfico a los propietarios, éstos pueden expulsar por centenas y hasta por millares a los campesinos, que no son propietarios pero que, lo mismo que los siervos de la gleba, están ligados a la tierra como a su subsistencia y cuyas familias, por siglos, han habitado esos villorrios y cultivado esos campos; así, a las gentes ya de suyo sin recursos se les arrebata su hogar y hasta sus medios tradicionales de vida —todo eso con pleno derecho. Y es también, con pleno derecho, que los propietarios prenden fuego a sus cabañas a fin de expulsarlos con toda seguridad de su territorio impidiéndoles toda incertidumbre y la tentación de regresar de manera clandestina.

Esta gangrena de Inglaterra es expuesta al Parlamento cada año. ¡Cuántos discursos se han ido pronunciado sobre la cuestión, cuántos comités fundados, cuántos testigos escuchados, cuántos reportes presentados y cuántos remedios se han propuesto mostrándose o bien insuficientes, o bien inaplicables! Se ha mencionado la colonización como un medio de reducir el excedente de pobres, pero para que fuera eficaz esa medida debería aplicarse al menos a un millón de personas; ¿cómo lograrlo? Eso sin considerar que si la misma situación y las mismas leyes

subsisten, el espacio vacío que así se crearía pronto sería ocupado por otra masa de indigentes del mismo modo que hasta ahora lo ha sido. Una ley del Parlamento (la *Subletting Act*),[10] destinada a limitar la subdivisión del suelo en pequeñas granjas y parcelas que es la manera en que Irlanda logra su subsistencia y el terreno donde se genera la prolífica clase de mendigos, se mostró tan poco adecuada para resolver el problema que después de algunos años de ensayo, debió ser abrogada. El breve momento en que podía lograrse el pasaje de la apropiación feudal a la propiedad privada ha transcurrido sin que se le haya aprovechado para conceder una cierta cantidad de tierra a los cultivadores; la posibilidad existía mediante la modificación del derecho de sucesión, introduciendo una división equitativa de los bienes paternos entre los hijos y permitiendo su venta si fuese necesario para asegurar el pago de deudas; de un modo general, bastaba modificar los aspectos jurídicos de la propiedad territorial los cuales exigen formalidades y gastos extraordinarios cuando son vendidas, cedidas, etcétera. Pero en éste, como en otros muchos aspectos, la legislación inglesa atribuye a la propiedad una libertad más amplia de la que goza en los países del continente, y todas las relaciones privadas están estrechamente unidas por eso lazos. Por lo demás, modificar las leyes para ofrecer a la clase de los agricultores la posibilidad de adquirir bienes territoriales no sería sino una medida insignificante respecto al conjunto de problemas. Es la debilidad del poder monárquico la que le ha impedido vigilar esa transformación; de acuerdo con la reforma electoral, la legislación parlamentaria quedaría en manos de la clase que por interés y aún más, por costumbres inalterables, está asociada al actual sistema de derechos de propiedad, la cual hasta ahora se ha limitado a intentar remedios a las consecuencias de ese sistema sólo en el momento en que la indigencia y la miseria se hacían demasiado escandalosas, pero únicamente a través de paliativos (como la *Subletting Act*) o con simples votos piadosos (por ejemplo, esperando que aquellos que poseen bienes en Irlanda decidan residir en el país).

También los *derechos de caza* han sido evocados como un problema sobre el cual podría ejercerse una reforma –un punto especialmente sensible al corazón de muchos parlamentarios ingleses y a sus cercanos. Pero el desorden y los daños causados en este dominio se han hecho demasiado notables para que fuera posible evitar que se propongan una serie de modificaciones a las leyes; en particular se ha señalado la multiplica-

10 Legislación de 1826. El 18 de marzo de 1831 Melbourne propone en la Cámara Baja la revocación de esa ley con el propósito de encontrar nuevos instrumentos legales que realicen los fines que esta ordenanza no ha sido capaz de lograr.

ción de los conflictos armados, de los asesinatos de guardas forestales cometidos por los cazadores ilegales, el incremento de las pérdidas sufridas por los propietarios en sus zonas privadas y, sobre todo, el aumento de los delitos de caza ilegal que son llevados a los tribunales y que constituyen una parte mínima de los que se cometen realmente. Por otra parte, se ha hecho hincapié en las penas excesivas y desproporcionadas previstas y aplicadas en los delitos de caza ilegal; esto se comprende, porque es la aristocracia quien hace las leyes y la que dirige los tribunales, en su calidad de magistrados y de jurados. Incluso los intereses de los amantes de la caza están puestos en juego en la extensión del derecho de caza en terreno abierto: el hijo de un gentilhombre (*squire*) tiene el derecho de caza; puesto que cada párroco es considerado un gentilhombre, su hijo posee ese privilegio del que su padre carece si no es él mismo hijo de gentilhombre, etcétera. Cada año, desde hace un cierto tiempo, se viene presentando en el Parlamento un proyecto de ley para enmendar los códigos vigentes, pero ningún proyecto ha podido prevalecer contra los intereses de los cazadores privilegiados; aún hoy, una propuesta ha sido presentada al Parlamento actual. Esta reforma tendría como consecuencia reducir las penas previstas, limitar el derecho personal de caza y sobre todo, en interés de los agricultores, suprimir el derecho a perseguir ciervos, liebres y zorros por medio de perros atados en hordas, seguidos por veinte o treinta caballos y un número igual de batidores a pie sobre todas las tierras cultivadas no cercadas; sin embargo, puede dudarse que esta reforma tenga alguna influencia sobre la legislación. En otros tiempos, en muchos estados alemanes, los daños causados por los animales salvajes, la devastación de los campos por la caza, la destrucción de semillas y sembradíos por parte de las presas, constituyeron también una constante en las quejas presentadas a las asambleas regionales; hasta ahora, la libertad inglesa se ha impuesto para impedir limitar esos derechos a los cuales los príncipes alemanes han renunciado desde hace largo tiempo, para el mayor bienestar de sus súbditos.

El caos extremo en que se encuentra el derecho privado en Inglaterra es de tal naturaleza que algunos ingleses, a pesar de estar orgullosos de su libertad, se han permitido comparar a su país con una caballeriza de Augias. Este desorden sugiere la necesidad de una limpieza radical. Lo poco que en este sentido logró obtener hace algunos años Robert Peel[11] fue considerado muy meritorio y acompañado de innumerables elogios. Algunos proyectos en favor de enmiendas a la justicia, más avanzados

[11] Sir Robert Peel, quien en este momento contaba con apenas 42 años de edad, había ya ocupado puestos importantes en el ministerio.

que el proyecto actual presentado por el Lord Canciller Brougham[12] durante un discurso que se alargó por espacio de siete horas, fueron recibidos con grandes ovaciones e impulsaron la creación de algunos comités, pero hasta ahora permanecen sin ofrecer consecuencias ulteriores. Mediante su representación popular, la nación inglesa no ha alcanzado los mismos resultados que Alemania en poco más de un siglo a través de la paciente cultura científica, de la sabiduría y del amor a la justicia de sus príncipes. El nuevo proyecto de reforma no contiene ningún elemento especial que atribuya la preponderancia a la inteligencia instruida y al conocimiento verdadero frente a la ruda ignorancia de los cazadores de zorros y pastores, a los sencillos conocimientos adquiridos en los círculos sociales, en los diarios o en los debates parlamentarios, o frente a la competencia de los abogados obtenida únicamente en su práctica rutinaria. En Alemania se les exige, incluso a las personas de alto nacimiento, a los propietarios ricos, etcétera, para participar en la administración del Estado y del gobierno tanto en sus sectores generales como en los particulares, una formación científica, un entrenamiento y una experiencia prácticas; estas condiciones, inexistentes hoy en día, tampoco están incluidas en el nuevo proyecto para la designación de los miembros de una asamblea que sin embargo posee los más amplios poderes en el gobierno y en la administración. En ninguna parte se encuentra más firme e inmóvil que en Inglaterra el prejuicio de que aquel que obtiene un cargo en virtud de su noble cuna y su riqueza, recibe también la inteligencia necesaria para ejercerlo. Incluso el proyecto de ley más reciente ignora aquellas condiciones; más aún, éste sanciona el principio de que una renta libre de diez libras proveniente de bienes inmuebles es una condición suficiente para ejercer las funciones en el Parlamento, las cuales consisten en decidir y juzgar sobre los asuntos del Estado y del gobierno. La idea de la existencia de comisiones examinadoras compuestas de hombres experimentados y razonables que compartan los mismos deberes que los funcionarios, en reemplazo de una multitud de individuos cuya única cualidad es poseer diez libras de renta, lo mismo que la idea de exigir pruebas de su capacidad a aquellos candidatos al poder legislativo y a la administración del Estado, están sin duda muy alejadas de la soberanía absoluta de las personas que tienen el privilegio de decidir sobre estas cuestiones.

La exigencia de someter ese interés y las otras ventajas materiales a un derecho racional, que ha sido realizada ya en muchos estados civilizados del continente, en especial con los Länder alemanes, no se ha

12 Lord Brougham formó parte del gabinete de Lord Grey después de las elecciones de 1830, distinguiéndose por ser uno de los parlamentarios más combativos.

dejado sentir en Inglaterra; la necesidad de una reforma no proviene de la conciencia de que los diferentes Parlamentos han hecho poco o incluso no han hecho nada a propósito de las condiciones jurídicas que determinan una elección. Inglaterra entera comparte la opinión del duque de Wellington cuando declara en la Cámara Alta que "desde 1688 (año de la revolución que derrocó del trono a la dinastía católica de los Estuardo) hasta nuestros días, los asuntos del país han sido conducidos de la mejor y de la más gloriosa de las maneras, gracias a la unión de la riqueza, los talentos y el conocimiento de todas las clases que representan los principales intereses del reino".[13] Es principalmente el orgullo nacional el que impide a los ingleses el estudio y el conocimiento de los progresos realizados en otras naciones en el perfeccionamiento de las instituciones de derecho; la pompa y el estruendo que rodean a la libertad formal consistente en debatir los asuntos del Estado en el Parlamento y en las asambleas de todas clases y condiciones en las que se otorga el derecho irrestricto a la participación, y en hacer de éstas el centro de decisión, les impide o, al menos, no los induce a profundizar con la apacible reflexión en la esencia de la legislación y del gobierno (existen pocas naciones europeas en las que reine una facilidad tan brillante de razonamiento en beneficio de sus prejuicios y tanta falta de profundidad cuando se habla de los principios). La gloria y la riqueza hacen superfluo, a unos, el retorno al fundamento de los derechos existentes; pero el pueblo, que sufre la opresión, es incitado a ello por la miseria y la necesidad de la razón que ésta produce.

3. Perspectivas de la reforma parlamentaria

Volvamos ahora a los puntos de vista formales que se ligan de manera directa al actual proyecto de reforma. Un tema de importancia evocado incluso por sus opositores es que en el Parlamento deben estar representados los grandes y diversos intereses de la nación, lo que ha llevado a cuestionarse sobre las modificaciones que serían introducidas en la representatividad por la nueva ley.

El acuerdo no es unánime cuando el duque de Wellington declara que, siendo comerciantes en pequeño la mayor parte de los electores, los intereses del comercio resultarían beneficiados; a cambio, prevalece la idea –sobre la cual han insistido mucho los autores del proyecto–

[13] Se trata del vencedor de Napoleón, Wellington, quien inicia su carrera política en 1815 dentro del partido *tory*. Alcanza el puesto de Primer Ministro sustituyendo a Canning, cargo del que dimite después de las elecciones de 1830.

de que los intereses de la agricultura y de la propiedad de la tierra no perderán nada de su influencia e incluso le verán incrementada, pues el proyecto sólo atribuye 25 escaños a las grandes ciudades mientras que los 81 puestos restantes recaerían en los condados y en las áreas agrícolas, incluyendo pequeños villorrios en los cuales la influencia del propietario sigue siendo determinante. Es muy significativo por otra parte que un cierto número de hombres de negocios —y a decir verdad los principales banqueros de Londres— se hayan declarado hostiles al proyecto bajo el argumento de que éste, intentando asentar y ampliar la representatividad del reino sobre la base esencial de la propiedad, en realidad tendría como efecto práctico cerrar las *principales vías* por las cuales se ven representados los intereses financieros, comerciales, marítimos y coloniales, además de otra serie de intereses en el conjunto del país y en las posesiones externas, incluso en las más lejanas.

Esas *vías principales* son las aldeas y las pequeñas ciudades en las que un escaño parlamentario puede ser directamente comprado. Hasta ahora, mediante un sencillo trato comercial cuyo objeto era un lugar en la cámara, se podía obtener con seguridad que los directores de bancos y los directores de la compañía de las Indias Orientales participaran en el Parlamento; lo mismo sucede con los grandes propietarios instalados en las colonias lejanas y otros comerciantes que controlan amplios sectores mercantiles quienes así se aprovisionaban de lugares a fin de velar por sus intereses y los de sus asociados que, sin lugar a dudas, son importantes para el bienestar general en Inglaterra. El banquero Manning, por ejemplo, que desde hace años pertenecía al Parlamento, fue expulsado en el último periodo precisamente porque su contrincante logró probar que Manning se había servido de la corrupción para resultar electo.[14] La idea de que los diversos grandes intereses de la nación deben estar representados en la más alta asamblea es característica de Inglaterra, pero reformando a su manera la composición de los antiguos estamentos generales y provinciales existentes en todas las monarquías europeas; para presentar un caso, en la constitución sueca aquella idea se encuentra en la base sobre la cual se eligen diputados a la dieta del reino. Este punto de vista es opuesto al principio reciente según el cual únicamente debe representarse la voluntad abstracta del individuo, y aun cuando en Inglaterra la base está constituida por el libre arbitrio

14 Knox anota que aquí hay cierta confusión: W. Manning fue electo diputado por Penryn, un burgo podrido, en 1826. Contra su elección se elevó una protesta. La Cámara de los Comunes encontró durante su investigación que efectivamente había existido soborno, pero consideró que Manning no estaba involucrado en la cuestión.

de barones y otros privilegiados, abandonando al azar la representación de intereses, de cualquier modo se le considera un principio tan importante que los banqueros más influyentes no se avergüenzan de participar en la corrupción y el tráfico de puestos parlamentarios, y de protestar públicamente frente al parlamento porque el proyecto retira a esos intereses poderosos la corrupción, única vía no contingente para encontrar representación parlamentaria. Las consideraciones morales desaparecen ante una exigencia tan esencial; pero para una constitución es un defecto el dejar al azar las cuestiones necesarias y permitir como única vía para alcanzar la corrupción que la moral condena. Es verdad que los diversos intereses orgánicamente separados en estamentos –en el ejemplo de Suecia los estamentos de la nobleza, el clero, de la burguesía y de los agricultores–, no corresponden del todo a la situación presente en la mayoría de los países, puesto que otros intereses se han convertido en más relevantes, como lo muestra Inglaterra; sin embargo, ese defecto podría ser fácilmente eliminado con sólo reconsiderar la base anterior del derecho público interno, es decir, que el gobierno y la administración deben tener en cuenta los fundamentos reales de la vida en el Estado, de sus valores respectivos, reconociéndolos consciente y expresamente, e incluso discutiéndolos en las instancias de deliberación y decisión, sin que ello sea abandonado a la casualidad. En una constitución otorgada al reino de Italia, y con un espíritu similar, Napoleón ha distribuido la representacion entre las clases de *possidenti, dotti, mercanti*, (propietarios, intelectuales, comerciantes).

En los primeros debates parlamentarios que hubo sobre reformas parciales, éstas se enfrentaron constantemente a un argumento poderoso que todavía hoy reaparece con frecuencia; argumento según el cual, hasta el momento, todos los grandes intereses están representados, y son las causas –y no los individuos como tales–, las que tienen ocasión de hacerse escuchar y valer. A este argumento parece referirse –aunque no ha sido objeto de una exposición detallada–, aquello que el duque de Wellington recomienda a la Cámara de los Lores como un punto que, según él, había sido descuidado tanto por ésta como por la Cámara de los Comunes, a saber, que los parlamentarios tienen la tarea de crear una *asamblea legislativa* y no una *corporación de electores*, una Cámara de los Comunes y no un nuevo sistema para elegir representantes a la asamblea constituyente. A todo esto se podría objetar que si no se tratara en absoluto de los derechos electorales ni de la cuestión de saber quienes deben ser los diputados, sino únicamente de su resultado, entonces tal cámara existe ya en el sistema de representación actual –y de hecho en la continuación de su discurso, el duque cita el testimonio de un partidario de la reforma para quien la asamblea de comunes

existente está compuesta de modo tal que no se podría elegir otra mejor. Y en los hechos, el proyecto de reforma no ofrece ninguna garantía de que un parlamento electo según sus principios y en oposición a los derechos positivos vigentes, se muestre superior.

En su discurso el duque considera esos derechos tan personales que, de acuerdo con él, quitarle su lugar en la asamblea sería tan ilícito como desposeer al ministro, el conde Grey, de sus bienes en el Yorkshire. Sin embargo, el proyecto contiene un nuevo principio, según el cual el derecho privilegiado al voto no se encuentra en la misma categoría que el verdadero derecho de propiedad. Desde este punto de vista, debe reconocerse la exactitud de la crítica que contra la reforma dirigen sus adversarios, es decir, que es inconsecuente respecto al principio mismo que enuncia. Un reproche más personal puede agregarse, basado en el conocimiento de que la línea divisoria que permite a ciertas ciudades pequeñas conservar el derecho de voto ha sido trazada con tal arte, que no ha alcanzado los burgos del duque de Bedford, hermano de lord John Russell, quien precisamente ha presentado el proyecto en la Cámara de los Comunes. En realidad, la ley es una mezcla de antiguos privilegios y del principio universal de idéntico derecho al voto para todos los ciudadanos —con el límite de la posesión de diez libras—, para designar a aquellos que deben representarlos. Conteniendo en sí la contradicción y el principio universal, el proyecto ilumina entonces más crudamente la incoherencia de los vestigios feudales, de lo que sucedía cuando todos los derechos reunidos reposaban sobre el terreno único del derecho positivo.

Sin duda, considerado en sí mismo, ese principio abre la vía a una infinidad de reivindicaciones a las cuales en un primer momento el Parlamento puede imponer ciertos límites; pero si de él se extraen todas sus consecuencias, al fin se constituiría más en un revolución que en una reforma. Sin embargo, es poco probable que todas esas exigencias sean expresadas con la misma energía; eso es lo que parece indicar la satisfacción casi general que el proyecto ha suscitado entre las clases medias e inferiores de los tres reinos. El sentido práctico que con frecuencia se atribuye la pueblo inglés, orientado hacia la subsistencia, la ganancia y la riqueza, parece no haber sido afectado por la necesidad de los derechos materiales arriba mencionados, menos aún puede entonces obtenerse por medio de principios completamente formales de igualdad abstracta. El fanatismo de tales principios es extraño a este sentido práctico. Con todo, también este último ha sufrido ya un cierto perjuicio en la medida en que un gran número de personas se ven arrebatar el beneficio de la corrupción con la elevación al quíntuple del umbral definido, que era

de 40 chelines.[15] Aunque es de prever que, *si esta clase superior* ha retirado hasta ahora beneficios* concretos, no los cederá de todo. En fecha reciente, un parlamentario electo por la ciudad de Liverpool ha sido destituido porque los electores habían probado la corrupción realizada; en esta ciudad los electores son numerosos y como se trata de un lugar rico, es factible suponer que entre los corruptos habían personas que son de suyo suficientemente afortunadas. Además, de la misma manera que los grandes propietarios han sabido hacer pasar cientos y miles de sus arrendatarios sin recursos como propietarios de una renta libre de 40 shillings, esa forma particular de procurarse votos había de instalarse también en el nuevo censo, y toda esa clientela se verá disfrazada de propietarios de una renta territorial de diez libras. Es poco probable que la plebe inglesa se deje arrebatar mediante la elevación del límite censual los festines y las borracheras de varias semanas a las que era invitado, en las que daba libre curso a su brutalidad, y por las cuales era, además, pagada. En la penúltima elección se indicó que en el muy poblado condado de York se habían gastado 80 000 libras (alrededor de 560 000 táleros imperiales),** para la elección de un propietario del lugar llamado Beaumont; si en los debates parlamentarios la aristocracia ha discutido que los gastos electorales devienen cada día más gravosos, puede preguntarse cómo considerará el pueblo que los adinerados pretendan hacer economías a sus expensas. Aún es incierto lo que sucederá con ese beneficio real, qué nuevos arreglos encontrará la infatigable imaginación de los agentes que trafican con los sitios parlamentarios; sería aventurado hacer hipótesis sobre los cambios que se preparan en favor de esos intereses.

El derecho de voto[16] quizá podría despertar por sí mismo un tipo de interés más elevado en la medida en que hace aparecer el vivo deseo y la exigencia de verlo acordado a todos los ciudadanos. Pero la experiencia demuestra que el ejercicio de ese derecho no representa una atracción tan grande como para producir exigencias imperiosas y sus movi-

15 Konx advierte aquí una confusión entre el *Irish Bill*, en el cual el régimen censual pasaba de 40 chelines a diez libras, y el *Reform Bill* que mantenía la franquía territorial de 40 chelines.

* Esta clase superior, poseedora de diez libras esterlinas de renta, ha sido llamada recientemente, en la Cámara de los Lores, con el nombre de *paupers*.

** En una de las últimas sesiones del Parlamento, los gastos hechos para la mencionada elección en Liverpool, fueron evaluados en £ 120 000, un poco más de 800 000 táleros. (Nota de Hegel.)

16 El derecho de voto (*Stimmrecht*) es atribuido individualmente a los ciudadanos, y debe ser distinguido del derecho o prerrogativa electoral (*Wahlrecht*) que se otorga a las localidades que poseen colegio electoral.

mientos subsecuentes. Por el contrario, parece que entre los electores reina respecto a él una gran indiferencia, a pesar de las ventajas de la corrupción que están asociadas; ninguna petición contra el proyecto ha sido publicada por parte de aquéllos, muy numerosos, a los que les resulta desfavorable puesto que les arrebata ciertas ventajas, sobre todo debido a la elevación del umbral electoral, o por parte de aquellos cuyo peso político se verá seriamente debilitado por el hecho de que su voz se mezclará a la masa general de los electores del condado. Hasta ahora las reclamaciones provienen sólo de aquellos que ven reducirse o perderse del todo la certeza o la posibilidad de obtener un puesto parlamentario. Hace un año, un acta del parlamento que incrementaba el monto de la renta exigible para poseer el derecho de voto, arrebató su derecho de elector a 250 000 personas en Irlanda sin que ninguna de ellas elevara la menor queja por haber perdido su derecho a participar en los asuntos del Estado y del gobierno. De acuerdo con las apariencias, los ciudadanos consideran su derecho de voto como una prerrogativa benéfica únicamente para aquellos que desean ser elector al Parlamento, y en favor de las voluntades e intereses de éstos, renuncian a todo derecho a hacer sentir su opinión en la actividad legislativa y de gobierno. En una elección en la cual los candidatos contratan agentes que conocen bien la localidad y las personas, así como la manera de tratarlos, el problema para esos agentes se reduce a encontrar a los electores, llevarlos a las urnas e inducirlos, por la corrupción, a votar por su patrón; los grandes propietarios reúnen así bandas de arrendatarios los cuales, como ya se señaló, han sido convertidos en propietarios momentáneos de la renta exigible. Brougham describe con cierto humor, a propósito de una elección precedente, una escena en la cual se hacía acampar a los electores en los pasillos, en torno al fuego, con algo de comida y cerveza oscura, en el lugar donde fueran encerrados a fin de sustraerlos de la influencia de sus adversarios, hasta el momento en que iban a depositar dócilmente su voto. Semejante indiferencia respecto al derecho de sufragio y su ejercicio contrasta del todo con la concepción de que en él reposa el derecho del pueblo a participar en los asuntos públicos, en los intereses más altos del Estado y del gobierno; que su práctica es un deber eminente sobre el cual se funda la existencia constitucional de una parte fundamental del poder del Estado: la asamblea de representantes; y que ese derecho y su ejercicio constituyen, para adoptar el estilo francés, el acto —e incluso el único acto— de la soberanía popular. A partir de tal indolencia hacia ese derecho y la corrupción que acompaña su práctica se puede valorar fácilmente la decadencia y el embrutecimiento políticos de un pueblo. Pero la dureza de este jucio debe ser moderada si se considera algo que necesariamente contribuye a tal desinterés, y es sin

duda el sentimiento de la escasa importancia que tiene un voto aislado entre los muchos millares de votos que participan en una elección. Cuando se trata de elegir alrededor de 658 diputados a la Cámara de los Comunes, o 450 a la asamblea francesa (poco importan las modificaciones que puedan sufrir esas cifras), cada elector puede designar *un solo* diputado —el cual es ya una fracción insignificante en un Parlamento tan numeroso—; pero además el voto aislado es una fracción aún más pequeña puesto que a esa elección concurren de cien a mil votos. Si se estima en 200 000 el número de electores que la nueva ley electoral francesa habrá de crear, y si el número de parlamentarios es de 450 aproximadamente, resulta que la voz aislada de un elector equivale a la 200 milésima parte del cuerpo electoral y a la noventa millonésima parte de una de las tres ramas del poder legislativo.

Difícilmente puede el individuo representarse el peso ridículo que le es atribuido, mediante esta forma numérica, pero sí que tiene el sentimiento preciso de la insignificancia cuantitativa de su voto, y en este dominio lo cuantitativo, el número de votos, es el único elemento práctico y decisivo. Sin duda a la indolencia podrían oponerse las nobles consideraciones cualitativas respecto a la libertad, el deber, el ejercicio del derecho de soberanía, de la participación en los asuntos públicos generales del Estado, pero el sentido común prefiere atenerse a lo que es efectivo; y si a un ciudadano se le quiere convencer con el argumento habitual, a saber, que si *cada uno* tuviera la misma negligencia, la situación del Estado y, peor aún, la libertad estarían en peligro, entonces aquél no tiene más que recordar el principio sobre el que reposan su deber y el fundamento jurídico de su libertad: él no debe orientarse por lo que hacen los demás sino únicamente por su propia voluntad, y su arbitrio individual es el elemento último y por tanto soberano, que le pertenece y debe serle reconocido. Esta influencia, ya de suyo tan pequeña, resulta aún infinitamente más irrelevante puesto que se ejerce sobre personas y no se relaciona con las causas políticas que, por el contrario, son expresamente excluidas. La constitución democrática francesa del año I,[17] bajo Robespierre, la cual fue aprobada por todo el pueblo pero que justamente no tuvo el menor inicio de aplicación, es la única que ha prescrito que las leyes del Estado debían ser sometidas a la decisión de cada ciudadano. Agreguemos a todo ello que los electores no son considerados mandatarios con el derecho a dar instrucciones a su diputado; los

17 La constitución a la que Hegel se refiere no data del año III como lo señala el manuscrito, sino del año I (1793). Ésta, en sus artículos 58-60 preveía enviar todo proyecto de rey a cada una de las comunas. Si en un lapso de 40 días se hubieran presentado quejas por parte de las asambleas de electores, el proyecto debía ser sometido a una especie de referéndum.

cuadernos de quejas que los miembros de la asamblea nacional francesa recibieron al mismo tiempo que su mandato, pronto fueron dejados de lado y olvidados tanto por los electores como por los electos. Uno de los principios constitucionales básicos en Inglaterra y en Francia es que los parlamentarios sean tan soberanos en su voto como lo es el elector en el suyo. En sus deliberaciones y en sus decisiones sobre los asuntos públicos, electores y electos no adquieren el carácter de funcionarios, y a cambio comparten con los reyes la prerrogativa de no tener que dar cuentas de lo hecho en el ejercicio de sus funciones.

La experiencia ha mostrado que el sentimiento de la mediocridad real de la influencia y de la voluntad soberana ligada al derecho de sufragio, tiene como consecuencia que las casillas de voto sean, en general, poco frecuentadas; el número de electores inscritos y el número de los que paticipan efectivamente en las elecciones aparecen con frecuencia muy alejados uno del otro, según los reportes en los diarios; incluso en Francia, durante el agitado periodo del último año del reinado de Carlos X; en París, centro del interés político durante la última elección realizada, en la cual los partidos habían desplegado un celo particular al invitar a los electores a pronunciarse, el resultado fue que de cerca de 1850 electores, alrededor de 600 en números redondos, no se habían presentado a las urnas. A este respecto, sería interesante conocer el promedio entre electores y votantes reales en otros sectores, en los cuales el derecho de voto es conferido a todos los ciudadanos y se aplica a intereses más próximos a ellos, por ejemplo en las casillas de voto para la elección de consejeros municipales en Prusia. Cabe recordar que en los primeros momentos de la revolución francesa, la pasión y el estilo de los jacobinos en las asambleas electorales provocaron que el apacible y honesto ciudadano encontrara fastidioso, y hasta peligroso, el utilizar su derecho al voto, y con ello, ese partido permaneció como único dueño absoluto. Los grandes cuerpos políticos que actualmente reflexionan sobre los derechos electorales, creen cumplir un alto deber de justicia ampliando las condiciones externas de esa prerrogativa y confiriéndola a un número creciente de ciudadanos, sin considerar que de ese modo logran disminuir la influencia del individuo, debilitando el sentimiento que tiene de su importancia y el interés eventual de ejercer ese derecho; eso sin considerar que, generalmente, la administración se autoriza a disponer de ese derecho ciudadano, estableciéndolo en cincuenta o cien francos o libras, y a modificarlo en función de esas sumas –un derecho que por su naturaleza es soberano, inalienable, originario, etcétera, es decir, todo lo contrario de lo que puede ser concedido o suprimido.

El sano sentido común, tan elogiado en el pueblo inglés, hace sensibles a los ciudadanos sobre lo insignificante de su influencia en los asuntos

del Estado a través del voto único; y es esa misma sana razón la que les da el justo sentimiento de su ignorancia y de su escasa competencia para apreciar la capacidad y el conocimiento de los asuntos, la habilidad y la cultura exigidas para las altas funciones del Estado. ¿O es que quizá cuarenta chelines o diez libras de renta, o doscientos francos de impuestos directos, incluidos algunos centavos extras, son aptos para producir un aumento tan grande de la capacidad? La rigidez de las dos cámaras francesas para no admitir ningún otro criterio de calificación como no sea el referente a los doscientos francos, con o sin céntimos adicionales –excepción hecha a los miembros del instituto–, es bastante característica; la consideración formalista de los doscientos francos ha dominado sobre el reconocimiento que se debía a la capacidad y a la buena voluntad de los consejeros de prefectura, de la justicia, a los médicos, abogados, etcétera, que no pagan esa suma en impuestos. Por otra parte, los electores saben bien que en virtud de ese derecho soberano están exentos de someter a un juicio, y mucho menos a un examen, las capacidades de aquellos candidatos que les son propuestos, y aceptan tomar una decisión sin niguno de esos elementos. No debe entonces sorprender que en Inglaterra un gran número de individuos –y sería interesante saber si no se trata de la mayoría– deban ser incitados por los candidatos a sufrir el leve fastidio de otorgarles su voto y de aceptar, en compensación de esa molestia, ventajosa para los candidatos, algunos distintivos, comida, cerveza, y un poco de dinero. Los franceses, más novatos en la carrera política y sin duda movidos también por la preocupación de una coyuntura incierta y vacilante amenazada por graves peligros internos, no han llegado a tales extremos en la práctica de la comprensión; pero llevados a tomar más en serio la cuestión pública y su participación en ella, se han compensado de la parte ínfima que corresponde a su soberanía en la vida política, mediante la insurrección, la formación de clubes, de asociaciones, etcétera.[18]

4. La división de poderes en el gobierno

Los rasgos particulares que acaban de mencionarse y que se refieren al poder del cuerpo electoral en Inglaterra –poder que en teoría está subordinado y cuyos miembros, sin ser funcionarios, y careciendo de instrucción y de responsabilidades, deciden sobre el conjunto de asuntos del Estado– crean una cierta relación con el elemento monárquico de la constitución; es necesario interesarnos acerca de la influencia que la

[18] Aquí se detiene la publicación en la *Allgemeine Preussiche Staatzeitung.*

reforma electoral puede tener sobre esa relación, y sobre el poder gubernamental en general. Para ello es preciso tener presente la consecuencia inmediata de los elementos básicos ya mencionados: en Inglaterra, el poder de la corona y el poder del gobierno están lejos de ser idénticos. A la monarquía incumben los sectores más importantes del poder supremo del Estado, en particular los referentes a las relaciones con otros estados, el poder de decidir sobre la guerra y la paz, el empleo de las fuerzas armadas, la nominación de ministros –aun cuando se ha hecho un hábito que el monarca designe únicamente al primer ministro y que éste forme el resto de su gabinete–, la designación de los altos comandantes del ejército, la designación de embajadores, etc. Pero como el derecho soberano de aprobación del presupuesto recae en el parlamento (incluidas las cantidades destinadas al mantenimiento del rey y de su familia), y con ello el voto sobre el conjunto de medios para hacer la guerra, mantener un ejército, etc.); y puesto que un ministro sólo puede gobernar, es decir, existir, adaptándose a las opiniones y a la voluntad del Parlamento, la participación del monarca en el poder gubernamental es más ilusoria que real, por lo que la sustancia de ese poder reside de hecho, en la asamblea. Como se recordará, Sieyèz, conocido por su gran capacidad en la organización de constituciones liberales, tuvo finalmente la posibilidad de exponer sus planes políticos a fin de que Francia pudiera gozar del resultado de su experiencia y de su reflexión básica, en el momento del pasaje del Directorio al Consulado; en su proyecto, él colocaba a la cabeza del gobierno un jefe de Estado en el que recaían las funciones de la representación exterior y la nominación del más alto consejo de Estado, de los ministros responsables y de otros funcionarios subalternos. Pero según Sieyès el supremo poder del gobierno era confiado a ese consejo, mientras el *proclamateur-electeur* no debía jugar ningún papel. Es conocido también el juicio brutal que como soldado tuvo Napoleón –quien se sentía hecho para ser amo y soberano– respecto de tal jefe, en quien no veía más que el papel de un cerdo en engorda a cargo de algunos millones de personas, papel que ningún hombre dotado de algún talento y algo de honor podría aceptar. El proyecto había omitido decir (pero con toda buena fe, mientras que en otros casos se hace de manera consciente y deliberada), que la nominación del ministerio y de otros funcionarios del poder ejecutivo es en sí misma algo formal e inconsistente, y que en los hechos, todo depende del lugar en que resida efectivamente el poder del gobierno. En Inglaterra, éste radica en el Parlamento. Cuando en las diferentes constituciones monárquicas que hemos visto aparecer se ha establecido la separación formal entre el poder del gobierno en tanto que ejecutivo y el poder *puramente* legislativo y judicial, otorgando al primero la dignidad y la

ostentación que lo privilegian, en estos casos, el centro de la disputa y de la lucha ha sido la formación del ministerio —a pesar del derecho incondicional reconocido a la corona—, y siempre ha resultado vencedor el poder que supuestamente debía limitarse a lo legislativo. Así se explica que, bajo el régimen de la última constitución francesa, entre los conflictos y las exigencias cotidianas se descubra la tendencia a obligar al gobierno a establecer su cuartel general en la Cámara de Diputados, donde no puede evitar el compromiso de entablar disputas públicas con todos sus funcionarios.

Algo que los adversarios de la reforma electoral agitan en favor de los pequeños burgos, cuya posesión asegura un lugar en el Parlamento a ciertos particulares o a determinadas familias, está relacionado con el poder del gobierno que reside en las cámaras; en efecto, se dice que debido a esta circunstancia, hombres políticos distinguidos han podido ingresar al Parlamento y de ahí al ministerio. Es perfectamente posible que un talento profundo y excelente sea conocido primero a través de lazos de amistad, y que sólo por la gracia magnánima de otro individuo alcance el lugar que merece, sitio que quizá no hubiese alcanzado a causa de la insuficiencia de su fortuna o de la situación de su familia entre los habitantes de una ciudad o de un condado. Pero tales ejemplos pueden recluirse en la esfera de lo contingente en la que una posibilidad puede fácilmente oponerse a otra, una posible desventaja a otra ventaja también posible. A este elemento se encuentra ligada otra consecuencia mucho más importante sobre la cual el duque de Wellington ha llamado la atención (éste no tiene la apariencia de un orador porque carece de esa elocuencia fluida, infatigable y llena de ostentación que ha hecho que otros miembros del Parlamento obtengan una gran reputación como oradores; sin embargo, sus discursos, a pesar del descuido que se reprocha con justicia a su sintaxis, no carecen ni de contenido, ni de puntos de vista profundos en los asuntos a los que se refieren). En efecto, un día el duque manifestó su inquietud por ver a otros hombres completamente diferentes ocupar los puestos de interés público, que hoy están en sus manos; en otra ocasión se planteó la cuestión de saber si los peqieños comerciantes quienes, a juicio del duque, podrían constituir la mayoría de electores de acuerdo con el nuevo proyecto, serían también idóneos para elegir a los miembros del gran consejo de la nación, el cual debe decidir sobre los asuntos exteriores e interiores, los intereses de la agricultura, de las colonias y de las fábricas. El duque expresaba sus opiniones ante el Parlamento donde, al lado de una masa de miembros incapaces e ignorantes recubiertos por un barniz de prejuicios ordinarios y una cultura adquirida en las conversaciones de salón, existe un cierto número de hombres de talento consagrados enteramente a la actividad

política y a los intereses del Estado, la mayor parte de los cuales también asegura su lugar en el Parlamento, sea a través de su fortuna personal y la influencia que ellos o su familia ejercen en algún pequeño burgo o condado, sea gracias a la influencia del ministerio y de sus amigos políticos.

A esta clase pertenece un cierto número de hombres que hacen de la actividad política la ocupación de su vida, sea por afición y porque poseen recursos independientes, sea porque ejercen funciones públicas obtenidas a través de sus relaciones con los medios parlamentarios; pero incluso si esas funciones fueron adquiridas por otra vía, ellos no pueden renunciar a integrarse a la clase política y a uno de sus partidos, tanto por su posición administrativa como por su vocación íntima a lo universal. En los casos en que el servicio del Estado no depende de condiciones especiales, por ejemplo estudios científicos previos, exámenes de estado, cursos propedéuticos prácticos, etcétera, el individuo está obligado a incorporarse a esa clase; en ésta adquiere una importancia y se le impulsa por la influencia de ella, así como a la inversa, su propia influencia incrementa la fuerza del conjunto. Las anomalías provienen de individuos aislados de ese medio quienes, como Hunt,[19] llegan al Parlamento sin dejar de hacer en él figurar la excepción.

Un elemento esencial de la fuerza de este grupo, la facultad de disponer de un alto número de lugares en el Parlamento, se verá considerablemente modificado por la reforma electoral (sin que por ello se afecten otros aspectos intrascendentes de esa unidad: los lazos familiares, las discusiones y los discursos públicos en los banquetes, el intercambio constante de noticias políticas a través del orbe, la asistencia frecuente a las casas de campo, los paseos a caballo, la caza de la zorra, etcétera). Pero la reforma política podría tener el efecto señalado por el duque, es decir, que aquellos hombres que forman parte del grupo que se consagra a los intereses del gobierno y del Estado sean reemplazados por una masa de otros individuos; ello tendría como consecuencia alterar la uniformidad de principios y de puntos de vista que son propios a esa clase y que constituyen la mentalidad del Parlamento. No parece que Hunt por ejemplo, aislado como se encuentra, pueda llegar más lejos que las fórmulas habituales de opresión al pueblo, del exceso de impuesto, de las sinecuras, y otras; pero el proyecto de reforma puede abrir el camino del Parlamento a ideas que son contrarias a los intereses de esa clase y que, por ello, no han podido cobrar forma. Ideas que constituyen las bases de una libertad real y que se oponen a las condiciones antes

[19] Henry Hunt, republicano y liberal, fue sobre todo un agitador, cercano a las ideas de Cobbett. Resultó electo a la Cámara de los Comunes en 1830.

referidas, a saber, los bienes de la Iglesia, la organización clerical, los deberes eclesiásticos, los derechos señoriales y todo derecho o limitación extraña impuesta por la propiedad de origen feudal, al igual que todo el conjunto caótico de la legislación inglesa. Esas ideas, que en Francia se han mezclado con toda clase de abastracciones y se han ligado a actos de violencia bien conocidos, en Alemania han adoptado una forma más pura y de tiempo atrás constituyen los firmes principios de la convicción última y de la opinión pública, y son el motor de la transformación efectiva, tranquila, gradual y legal del antiguo sistema jurídico. Los avances logrados en lo referente a las instituciones de la libertad real son de tal magnitud que en lo esencial están realizadas y se les disfruta en el presente, mientras que en el poder gubernamental, el Parlamento, no se ha comenzado ha reflexionar seriamente sobre la cuestión. Inglaterra tiene motivos para temer los más grandes quebrantamientos de su cohesión social y política como consecuencia de la falta de realización gradual de esos principios. En ese país el contraste entre la extrema miseria y la inmensa riqueza es enorme; pero ese contraste es tanto o más grande aún entre los privilegios de su aristocracia, las instituciones de su derecho positivo por una parte y, por la otra, las relaciones jurídicas y las leyes tal como han sido configuradas en los estados civilizados del continente, fundadas en principios que, en la medida en que descansan en la razón universal, no pueden seguir permaneciendo como hasta ahora, extraños al entendimiento inglés. Es posible que esos nuevos hombres, de quienes el duque de Wellington teme que tomen el lugar de los actuales personajes políticos, encuentren en esos principios el apoyo más sólido para su ambición y para obtener popularidad. Puesto que en Inglaterra no es posible que esos principios sean adoptados y realizados por el poder gubernamental que se encuentra en manos de la clase privilegiada, los hombres que los harán suyos deberán manifestarse en tanto que oposición al gobierno y al orden existente, y los principios mismos no serán aplicados según su verdad y su realización concreta y práctica, como en Alemania, sino bajo la peligrosa forma de las abstracciones francesas. La oposición entre hombres de Estado y hombres de principios, que en Francia apareció de manera brutal desde el inicio de la revolución, pero que en Inglaterra es deconocida, podría introducirse por la apertura de un acceso más amplio a los puestos parlamentarios. La nueva clase puede apoyarse con más facilidad en esos principios en la medida en que son de naturaleza simple, rápidamente asimilables incluso por ignorantes –puesto que su universalidad les da la pretensión de ser aptos para toda situación. Si se posee una cierta facilidad de ingenio y alguna energía de carácter y ambición, ellos proveen el material necesario para una elocuencia agresiva produciendo un efecto fascinante

sobre la razón de una multitud igualmente carente de experiencia. Por el contrario, el conocimiento, la experiencia y el hábito en los asuntos, que poseen los hombres de Estado, no se deja adquirir con toda sencillez y, sin embargo, estas cualidades son igualmente necesarias para la introducción y la aplicación de tales principios racionales en la vida efectiva.

Con la intervención de este nuevo elemento no sólo se encontraría en dificultades la clase que tiene en sus manos los asuntos del Estado, sino que el mismo poder gubernamental podría salir de los cauces que hasta hoy lo han sostenido. Como ya se señaló, ese poder reside en el Parlamento, pero los partidos en que éste se divide, cualquiera que sea la violencia de sus polémicas, no se han constituido en facciones; todos ellos permanecen en el marco de los mismos intereses generales, y los cambios en el ministerio se han reflejado más en la política exterior, respecto a la paz y a la guerra, que en los asuntos internos. El principio monárquico por su parte, no tiene nada que perder, lo prueba la obligada dimisión del gabinet Wellington a consecuencia de su apoyo a la corona; como es bien sabido, el ministerio fue colocado en minoría respecto a la definición de la lista civil del rey, la cual tiene la característica especial de referirse a uno de los pocos elementos del poder real que subsisten en Inglaterra. La cuestión se planteó de este modo: lo que aún quedaba de los dominios reales, que sin embargo conservaban el carácter de bienes familiares, propiedad privada de la familia real lo mismo que son privados los bienes de las familias ducales, condales o señoriales, fueron entregados en Inglaterra al tesoro público durante el último siglo, y en compensación se instituyó una cierta suma equivalente a esos ingresos, la cual fue incluida en el presupuesto ordinario aprobado cada año en la Cámara de Diputados. Esos dominios reales, débil vestigio de la antigua fortuna de la corona reducida en parte por la prodigalidad, pero sobre todo por la necesidad de pagar las tropas y la asistencia a las baronías durante la guerra civil, no establecían la separación entre lo que debía considerarse bienes familiares y lo que debía servir a los fines generales del Estado. La calidad de la propiedad familiar y privada que correspondía a una parte de ese resto patrimonial había sido ya alterada, al menos formalmente, con su transformación de propiedad territorial en compensación incluida en el presupuesto anual del Parlamento y, sin embargo, quedaba una cierta forma de influencia de la monarquía aun cuando fuera subordinada al consejo de ministros, sobre esa pequeña parte de los gastos anuales de la Gran Bretaña. Ese último vestigio del poder real y monárquico ha sido suprimido con la separación, establecida recientemente por el Parlamento, entre una parte puesta a disposición del rey para sí mismo y su familia, y otra parte empleada con fines públicos

sobre la cual sólo decide la asamblea. Y vale la pena recordar que aquella mayoría que fue suficientemente importante contra el elemento monárquico al grado de inducir a la dimisión del gabinete de Wellington, se redujo como se sabe, a *una sola* voz en la segunda lectura de la reforma electoral que ataca las prerrogativas de la aristocracia.

Es indicativo de la situación de la monarquía el reproche que se hizo al ministerio tanto en el momento del proyecto de emancipación católica como en el curso de los debates sobre la reforma electoral, según el cual se habría dado a entender que el rey estaba de acuerdo con tales medidas. No es que se esté ejerciendo plenamente el poder monárquico (ni de eso que suele llamarse golpe de Estado); lo que se consideró inoportuno fue solamente la autoridad o la influencia que el punto de vista personal del rey podría ejercer. Cierto, por una parte hay una cierta delicadeza en no colocarse en la embarazosa situación de oponerse a la voluntad real durante los debates sobre el proyecto de ley; pero por otra parte, cuando lo que está en juego es la iniciativa de las leyes, que incumbe al elemento monárquico, a la corona, el Parlamento sólo quiere tener relación con un ministro que depende y forma parte de sí mismo, es decir, sólo con sus colegas, puesto que los ministros no pueden presentar un proyecto sino en tanto que miembros de la cámara. Todo ello muestra cuán ilusorio es el derecho del monarca, en tanto que tercera rama del poder legislativo, para rechazar o aprobar un proyecto adoptado por las dos cámaras, tanto más cuanto que el gabinete y el ministerio del Parlamento son una y la misma cosa. Enfrentando a esta crítica, el conde Grey ha declarado que la presentación de un proyecto por parte del ministerio implica ya de suyo el consentimiento del rey, pero ha rechazado la acusación de haber declarado expresamente el acuerdo favorable de la corona, afirmando que esa noticia no podía provenir del ministerio sino de alguna otra fuente.

El desacuerdo específico que los hombres nuevos podrían introducir en el Parlamento no es el tipo de conflicto que conoció cada una de las múltiples constituciones francesas en sus inicios, centrado en la cuestión de si el poder de gobernar recae en el rey y en su ministerio, tal como se había prescrito con anterioridad. En el estado actual de la administración política inglesa se ha resuelto de tiempo atrás la oposición que en Francia requirió de una interpretación auténtica y resolutiva por medio de la insurrección y de la violencia del pueblo en armas. La innovación que introduce la reforma electoral sólo puede alcanzar el poder gubernamental que reside en el Parlamento, el cual, en el sistema actual, ha conocido únicamente sacudidas superficiales que se traducen en cambios de ministerios, pero sin ninguna escisión verdadera respecto a los principios; hoy, un nuevo ministerio pertenece a la misma clase política y de intereses que

el ministerio precedente. La fuerza numérica que el ministerio requiere, en tanto que partido, la obtiene, sea por el conjunto de parlamentarios considerados independientes pero que lo sostienen siempre bajo la idea confusa de que debe existir un gobierno, sea gracias a la influencia que él mismo puede ejercer sobre la asignación de un cierto número de lugares en la Asamblea. Aun cuando los pretendidos intereses de la agricultura parecen haber declarado que resultaban beneficiados por el nuevo sistema electoral, y aunque una gran parte de los patronazgos que actualmente se ejercen sobre las plazas parlamentarias se conserven ligados a las relaciones que permiten su venta, no será posible evitar que la clase que hoy domina la cámara, y que provee a cada ministerio de un material bien adecuado al sistema social vigente, sufra una alteración con el ingreso de nuevos hombres y de principios heterogéneos. La ley de reforma en sí misma afecta de este modo el fundamento actual del sistema, es decir, al principio del derecho positivo que asegura la posesión de privilegios, sin consideración a la relación que éstos puedan tener con los derechos de la libertad real. En el momento en que nuevas exigencias que hasta ahora apenas eran audibles a través de un balbuceo inconsciente y adoptaban más bien la forma de un temor indefinido que el aspecto de una demanda efectiva; cuando ellas se amplifiquen hasta expresarse en el Parlamento, entonces la oposición adoptará otro carácter, y los partidos tendrán otro objetivo que el de apoderarse del ministerio.

Si se intenta comprender el carácter de ese modo de oposición inexistente hasta hoy, inspirándose en el ejemplo extremo que representa Francia, es posible observar que el rasgo característico es la sorpresa que se produce en este país con cada cambio de ministerio por el hecho de que aquellos que pasan de la oposición al gobierno se comportan, en general, según los mismos principios que sus predecesores expulsados. Con frecuencia se leen ingenuas quejas en los diarios de la oposición por el hecho de que durante su pasaje por las funciones ministeriales, tantas personalidades de primer orden se hayan hecho infieles a los principios de izquierda a la que pertenecen; en otras palabras, mientras que anteriormente reconocían en abstracto que un gobierno es necesario, han aprendido ahora en concreto lo que efectivamente significa gobernar y han debido aprender que ello agrega algo a sus principios. Como es bien sabido, en ese país los principios consisten en las ideas generales de libertad, igualdad, el pueblo y su soberanía, etcétera. Para los hombres de principios la legislación está contenida por lo esencial en los *Derechos del hombre y del ciudadano* redactados por La Fayette[20] y que sirven

20 C. Cesa precisa que esa afirmación es inexacta. La Fayette presentó el diez de julio de 1789 un proyecto personal de *Declaración de derechos* que fue, al lado

de preámbulo a las primeras constituciones francesas. Claro está que se reconoce además la necesidad de una legislación más precisa, de una organización de los poderes del Estado, de una jerarquía administrativa y de una obediencia del pueblo a esa autoridad pública; pero frente al funcionamiento de esas instituciones que son el orden público y la libertad real, se vuelve constantemente a aquellas generalidades que, de acuerdo con lo que exigen para la libertad, la convierten en contradictoria con la constitución. Sucede entonces que se admite la necesidad de la obediencia a la ley, pero cuando la autoridad, es decir los individuos, la reclaman, aparece como contraria a la libertad; la autoridad para ordenar, la diferencia que ello establece entre ordenar y obedecer se contraponen a la igualdad. Una masa de hombres puede darse a sí misma el título de pueblo y con razón, porque el pueblo es esa masa indeterminada; sin embargo, resulta necesario distinguir a las autoridades y los funcionarios, y en general a todos aquellos que forman parte de la organización del Estado. Estos parecen colocarse entonces al margen de la legalidad, abandonando la igualdad y oponiéndose al pueblo, el cual posee sobre ellos la ventaja infinita de ser reconocido como voluntad soberana. Este es el punto extremo de las contradicciones en que un pueblo puede encontrarse encerrado cuando se deja llevar por aquellas categorías formales. La situación no es la misma en Inglaterra. En el sistema actual los miembros del Parlamento y los ingleses en general tienen mucho más sentido político y una idea más desarrollada de lo que significan gobernar y gobierno. Pero en contrapartida, en su constitución está implícito que el gobierno no debe intervenir en la esfera particular de la vida social, en la administración de los condados, de las ciudades, ni en las cuestiones referentes a la iglesia o a la escuela, ni tampoco en ámbitos de interés general como la construcción de carreteras y otros. Esta condición, más libre y concreta, de la vida civil hace más difícil la rápida difusión de esos principios formales entre la clase superior, algo que los adversarios de la reforma se esfuerzan en presentar como peligrosamente inminente; pero en cuanto a la numerosísima clase inferior inglesa, ella está del todo predispuesta a aceptar ese formalismo.

Pero si por sus principios, más que por sus normas concretas, el proyecto de ley abriera la vía tanto al Parlamento como al corazón del poder gubernamental a principios opuestos al sistema actual, y si estos cobraran una mayor importancia de la que hasta ahora han tenido los reformadores radicales, entonces la lucha amenazaría convertirse tanto más peligrosa cuanto que entre los intereses de los privilegios existentes

de otros, tomado como base de los trabajos del comité, pero el texto final, que después sería modificado por la Asamblea Constituyente, no era suyo.

y las reivindicaciones a una libertad más real, no habría ningún poder superior capaz de frenarlos y moderarlos, porque la monarquía no tiene esa fuerza que en otros estados ha permitido el pasaje, sin transtornos, violencia o rapiña, de la antigua legislación fundada únicamente en el derecho positivo, a otra basada sobre los principios de la libertad real. El otro poder residiría en el pueblo, y una oposición –establecida hasta ahora sobre bases desconocidas– en el Parlamento y que no se sintiera capaz de enfrentar al partido adverso en la cámara, podría estar tentada a buscar su fuerza en el pueblo, produciendo así, en lugar de una reforma, una revolución.

Sergio Pérez Cortés
**

EL CONCEPTO Y SU POLITICA

INTRODUCCIÓN

"... su filosofía está enteramente construida con el metal de la libertad". Con estas palabras Eduard Gans, principal discípulo y sucesor de Hegel en la cátedra de la Universidad de Berlín, cerraba el prefacio de la edición a su cargo de los *Principios de la filosofía del derecho*, el año de 1833. La voluntad de represión que de inmediato se desató contra esta filosofía demostró que los gobernantes prusianos compartían tal punto de vista. Pero en nuestros días esa misma afirmación puede sorprender si se considera que se refiere a aquel que ha provocado el rechazo, tanto del liberalismo más recalcitrante, como de una parte de la tradición marxista. A lo largo de su historia, la filosofía política de Hegel ha logrado una extraña unanimidad en su contra: denunciado entre los principales enemigos de la sociedad abierta, tampoco ha obtenido los favores de una izquierda que no cesa de leerlo a través de la mirada quizá excesiva del joven Marx. Durante largos periodos, la política del *concepto* se ha convertido en el partido de un solo hombre.

El presente trabajo se esfuerza en mostrar que Hegel no merece ni tanta indignación, ni tanto honor. El examen que aquí se propone de tres escritos políticos insiste en que su pensamiento, centrado efectivamente en la categoría de libertad, lo aleja de los partidarios del totalitarismo y de los adversarios del combate contra la servidumbre y el despotismo. En este ensayo se espera precisar el terreno original que ocupa la filosofía del *concepto* y los medios que posee para hacerlo, bajo la idea de que en sus principios se encuentra la explicación de aquella desconfianza generalizada, pero que ello son también la causa de que el filósofo deba ser incluido entre los promotores de un mejor futuro.

No es que se pretenda declarar nulas aquellas oposiciones asumiendo de contrabando que hasta ahora todos, excepto el autor de estas líneas, se equivocan al leer a Hegel. Por el contrario, se admite que el liberalismo tiene razón al ver en la *Filosofía del derecho* un adversario ("un libro

servil, de doctrinas y principios tales que todo hombre que ame la libertad debe mantenerse alejado con repulsión" [1]), porque bajo la noción de libertad que ella contiene no se adoptan las armas de la fe liberal. Tampoco se desea refutar a Marx cuando encuentra limitaciones inadmisibles para la actividad política que los demócratas alemanes del 1840 despliegan contra la monarquía, y aunque puede argumentarse acerca de la modernidad del Estado prusiano de la época de Hegel, la molesta confianza que en él deposita el filósofo, resulta indefendible.

Pero tales objeciones no logran erradicar esta filosofía política de su propio espacio. Y no es que la doctrina del *concepto* deba ser considerada inobjetable, sino que su originalidad se encuentra en otro sitio que en determinados órganos de gobierno contra los cuales se puede disentir, pero que él estaría en la obligación de defender. Los *Principios* consideran que la monarquía constitucional es la forma idónea de gobierno para la sociedad moderna, y describe algunas de las instituciones (la clase universal, las corporaciones, el poder del soberano) como los medios a través de los cuales los hombres dan un contenido a la justicia, la razón y el bien común, en su búsqueda de una vida política razonable. Entonces, la crítica considera terminado el juicio cuando logra mostrar, sin gran dificultad, que esos contenidos son ilusorios, o bien que conducen a resultados funestos. Y así sería si Hegel se hubiera propuesto justificar el Estado existente o elaborar una imagen ideal del Estado racional confiando únicamente en las fuerzas del intelecto. Pero el filósofo no ha tenido tales intenciones. El estima que lo característico de su filosofía es la serie de categorías con las cuales *examina el presente* de la acción política en su actividad incesante evitando dos errores simétricos: santifican lo que existe o imaginar un Estado posible. Su fin último no es otro que invitar a los hombres a producir su propio juicio, erradicando como infundado todo temor a equivocarse.

Lo esencial no radica entonces en que esta teoría del Estado incluya principios provenientes de la tradición como libertad, voluntad o razón, de los cuales pueden deducirse ciertos mecanismos de un Estado ideal o comparase con desventaja las instituciones del Estado real. Lo esencial se inicia con la renuncia del *concepto* a producir alguna exigencia propia acerca del contenido que conviene a esos fundamentos, y con la certeza de que *un sentido*, que no ha sido establecido por nadie, se produce en cada momento de la historia mediante la acción política. No es Hegel quien ha introducido las categorías de libertad o razón en filosofía política, pero es el primero que no les impone un contenido pres-

1 Reacción de la época de la publicación de la *Filosofía del derecho,* citada por K.H. Ilting (1977), p. 107.

tablecido y arbitrario, dejando a la historia la tarea de decidir sobre ellos, limitándose a afirmar que cada uno de esos principios existe y se realiza en una serie de instituciones dentro de una cultura determinada, pero su significado sólo lo adquiere cuando se examina desde la perspectiva de la historia, en las formas cambiantes de la vida comunitaria. No tiene por qué aferrarse en defensa de una forma de gobierno (la monarquía hereditaria u otra), porque ésta es ya un producto de la historia, el punto extremo que los hombres han alcanzado: toca a estos reconocer su verdad o rechazar su presencia, todo ello sin necesidad del consentimiento del filósofo. La política del concepto se resume entonces, en esencia, a *una forma de situarse en el presente*; ello explica el fundamento de su propuesta: vivir una vida política es otorgar, a través de los actos un sentido y una presencia a determinados fundamentos del derecho natural cuya significación y legitimidad no debe nada a la legislación filosófica. Sin la apreciación de este carácter inédito, su filosofía política queda convertida en un sistema más, diferenciable únicamente por lo extravagante de algunas de sus afirmaciones, pero nunca se comprenderá por qué el concepto no se considera afectado por aquellas críticas.

De ahí provienen dos características de esta filosofía que merecen subrayarse: *a*) la original distancia crítica que establece respecto a las doctrinas políticas previas; *b*) su profundo sentido antiutópico.

Ante todo, frente a las doctrinas políticas que le anteceden, Hegel mantiene una distancia crítica hecha a la vez de reconocimiento y de dogmatismo. De reconocimiento, porque él estima que cada uno de los fundamentos que aquellas teorías postulan forma parte del significado de la vida ética y descubre, de manera parcial, la existencia de la Idea; no es necesario, ni deseable, que ninguna de esas teorías sea exiliada del dominio del saber. Relación de dogmatismo también, porque Hegel puede probar que cada uno de esos principios es en sí mismo insuficiente si espera declarar, con sus únicas fuerzas, la verdad de la vida en común; ninguno de ellos es falso, pero sólo el movimiento de conjunto revela la verdad. Relación original sin duda, y sólo posible porque el *concepto* no pretende imponer a la eticidad desde el exterior ningún significado arbitrario, ni promueve otro principio igualmente contingente en reemplazo de aquellos, aceptando que en nuestros tiempos tiene razón quien enfrenta al totalitarismo en nombre de la libertad individual, como la tiene el que reivindica la solidaridad de la comunidad contra los excesos del impulso privado. Enfrentado a un principio político, Hegel no busca demostrar su incongruencia para justificar su rechazo; él se limita a *interrogarlo* sobre las condiciones que han permitido su enunciación, sobre el significado de la vida ética que aporta, qué es lo que pretende pensar, y cuál es la representación que desea imponer.

Reconoce que todos ellos pertenecen al concepto de Estado, pero asegura que su significado depende esencialmente del fragmento de la Idea que contiene. Mezcla de comprensión y refutación, su noción de crítica requiere admitir que la veracidad de la vida política se realiza siempre ya y en todas partes como un resultado, que surge únicamente a través de un proceso.

Por otra parte, puesto que el *concepto* no establece ningún significado propio para la eticidad, no tiene el deber de proponer para ésta fines trascendentes e inalcanzables, ni espera erigir en política sus ilusiones personales. Por eso se encuentra lejos de la utopía. Su único reproche —pero es decisivo— a las doctrinas previas es que éstas actuan como si conocieran de antemano cuáles son los fines y la naturaleza humanos, esforzándose en deducir de ellos la posibilidad de un Estado ideal, llegando a la soberbia de deplorar que esas ideas no alcancen una existencia inmediata. El rechazo de tal pretensión no implica sin embargo que la doctrina de Hegel carezca de fundamento: para él, el Estado es la materialización de la idea de libertad. Pero el significado que asigna a esa noción no es producto de su inventiva, sino el resultado de la historia. Haciendo de la libertad el principio de su filosofía política, Hegel no busca reanimar una realidad inmóvil por medio de un principio abstracto, ni sugiere a los hombres un fin inaccesible; únicamente desea permitirles que lo reconozcan en su presente, convenciéndolos de que el mundo sólo es mundo por su acción, llevándolos a la convicción de que son ellos quienes libremente efectúan su reconciliación, devolviéndoles, al fin, el control sobre las condiciones de su existencia. La tarea de esta filosofía no es soñar, sino purificar lo real remediando su injusticia aparente, descubriendo en él su aptitud para contener una forma más alta de socialidad. ¿Qué interés tiene imaginar fines irrealizables si el amor, el bien y la felicidad a la que se aspira ya existen, aun en medio del estrépito, la contingencia y el absurdo?

La política del *concepto* está fundada en una filosofía de la actividad y exige el rechazo de la existencia de un orden intangible. Alcanzar su liberación requiere entonces desacralizar al mundo, porque esta idea de autodeterminación es inseparable de la renuncia de toda idea de trascendencia. En política, eso significa que no hay, por un lado un mundo sensible, y por el otro un mundo inteligible donde habitarían el bien y la razón, del cual sólo podemos sospechar su existencia. Estos principios tienen ya una presencia efectiva; los hombres la están elaborando cotidianamente desde el momento en que recobraron la certeza de sí: "No hay, pienso, mejor signo de los tiempos que éste: la humanidad se presenta a sí misma como digna de estima; ésta es la prueba de que la aureola que cubre la cabeza de los opresores y de los dioses en la tierra,

está en vías de extinción."[2] Seguramente, otros filósofos han llegado más lejos que Hegel en defensa de la dignidad humana, pero devolviendo a los hombres la confianza en el valor de sus actos, convenciéndolos de que su presente no es sólo imperfecto sino perfectible, él se ha asegurado un lugar entre nuestros contemporáneos.

Nuestro contemporáneo. Con ello ya se indica el sentido que esperamos dar a esta reflexión que concede poco espacio a ciertas afirmaciones habituales acerca del filósofo. En efecto, ¿qué sentido tiene hoy leer a aquel que canceló la historia en 1821? , ¿o bien que en un acto inexplicable de predicción anunció el Estado burocrático de nuestros días? Nosotros pensamos, como G. Lebrun, que admitiendo de manera literal algunas proposiciones, es fácil hacer de Hegel un iluminado. Y si evitamos esas lecturas no es porque las consideremos imposibles o ilegítimas, sino porque creemos que pidiendo al *concepto* respuestas que consideran definitivas, no llegan a plantearse la cuestión acerca de las preguntas que las fundan, impidiéndose con ello el acceso a su política. Una vez más, no consideramos necesario exentar a Hegel de la crítica sobre tal o cual punto de su doctrina del Estado; pero si nuestro punto de vista es correcto, su reacción ante la oposición hubiera sido aceptar la provisional y lo insuficiente de algunas afirmaciones sobre la autoridad del monarca o la elección de la asamblea de representantes, sin admitir jamás que las preguntas deben formularse de otra manera que como él lo hace. Esto es esencial si se desea comprender por qué nunca se consideró a sí mismo como reaccionario, sino como alguien que había transformado la manera de concebir una teoría del derecho y del Estado. Y es ésta mutación la que conviene tener presente antes de oponer otro principio a aquel que puede mostrar que se trata de otro simple prejuicio. Es difícil refutar una doctrina que asegura retener el aspecto positivo de la refutación.

Son numerosos los indicios de que lo fundamental en Hegel es la separación crítica que ha establecido respecto a las doctrinas políticas y sus metafísicas subyacentes que lo han precedido. Por eso consideramos necesario subrayar la teoría militante que se inicia con su concepto de *actividad* en los dominios teórico y práctico, antes que repetir que nuestro filósofo se obstina en descubrir la aparición del Logos en la tierra. Esto explica que en este ensayo la categoría de efectividad ocupe un lugar determinante, por encima de las nociones más tradicionales de "razón en la historia" o "calvario del espíritu". Hacer de la categoría de efectividad el corazón de su filosofía es reconocer que, desde el prefacio, ella encabeza los *Principios de la filosofía del derecho* y, en con-

2 *Correspondencia,* volumen I, Hegel a Schelling, 16 de abril de 1795.

secuencia, su doctrina política, mostrando que existe una íntima relación entre las partes del sistema, desde la lógica hasta la historia; pero sobre todo es exhibir que el *concepto* se constituye como una reflexión acerca de las consecuencias de la libre acción de la voluntad en el orden práctico y en el orden teórico. Mediante la noción de efectividad, este pensamiento se ofrece enfrentado al presente, interrogándose acerca del sentido necesario del proceso, no como un ejercicio de resignación –Hegel no predica ninguna forma de estoicismo–, sino como la tarea activa de reconocer que nada nos obliga como no sea la necesidad que resulta de nuestra acción práctica. La *Wirklichkeit* es entonces la alternativa que permite evadir dos errores que se revelan solidarios: validar sin crítica el presente, o imaginar sin cesar el futuro. Utilizando términos que nos son familiares, diríamos que la filosofía de Hegel no se limita a interpretar el mundo, sino que busca localizar la verdad que ya se agita en el presente, y que conduce a los hombres a transformarlo.

Claro está que estos problemas sólo tienen interés para quienes desean comprender sus condiciones de existencia rechazando toda verdad revelada y la idea espontánea de que vive un mundo creado por un demiurgo incapaz o malintencionado. Pero para ellos, Hegel propone ciertos medios para evitar la resignación, la duda o la impotencia; para evadir la superstición y la derrota. Y no es por la vía de consolarlos, sino exigiendo que conformen sus aspiraciones a la altura de sus necesidades. No es poca cosa si con ello se muestra que nuestros reclamos nos aproximan a la vida verdadera.

I

***

La Constitución de Alemania

La redacción de *La constitución de Alemania* se extiende en intervalos que van desde 1799 hasta 1802. El manuscrito, encontrado sin título, no estaba destinado a la publicación; su primera impresión, en el estado inconcluso en que lo conocemos, se debe a Georg Mollat y data de 1893. Siendo contemporáneo de los *Fragmentos del sistema*, de *El espíritu del cristianismo y de su destino* y del *Sistema de la eticidad*, *La constitución de Alemania* nos entrega el estado de pensamiento de Hegel en Frankfurt hacia el fin de su periodo "republicano", en el umbral de su producción filosófica madura que se iniciará con la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, cinco años más tarde.

A pesar de sus características de inacabamiento, de relativa inmadurez, *La constitución de Alemania* es el escrito político hegeliano que ha obtenido mayor popularidad, a la que no es ajena la fecha de su publicación, en pleno ascenso y fortalecimiento del Estado alemán dentro del mercado mundial capitalista, a fines del siglo XIX, en los momentos en que al interior de la nación alemana se reclama un endurecimiento del poder gubernamental. Lo cierto es que el texto ha promovido la imagen de un filósofo totalitario y nacionalista lanzado a la búsqueda de un Estado poderoso que reclama una sumisión completa.

A decir verdad el escrito contiene elementos para alentar tal imagen: en efecto, *La constitución de Alemania* es una larga argumentación sobre la necesidad de centralizar el poder en el Estado moderno, en oposición al predominio de una multitud de intereses particulares. Pero este bien podría ser el rostro aparente de un problema más interesante; nuestro propósito inicial es entonces dejar por el momento en suspenso aquella afirmación apresurada y proponer un examen más

atento del texto y del contexto político a fin de precisar el núcleo de la filosofía que contiene.

*

Hacia 1800, el imperio alemán sufre las consecuencias ruinosas de su guerra contra la Francia revolucionaria: derrotas militares muy costosas en vidas y pérdida de sus territorios en el margen izquierdo del Rhin. Más grave aún, si es posible, la situación exhibe la incapacidad del imperio para defenderse, manifestada ya desde el Congreso de Rastad en 1797, cuyo propósito era indemnizar a los propietarios de los territorios alemanes cedidos en secreto después de la batalla de Campoformio.

Esta incapacidad de defensa común proviene de la diversidad de intereses de cada uno de los múltiples estados alemanes. En los hechos, el imperio alemán no emprende esta guerra unido en ningún momento. Las dos potencias germanas de la época, Prusia y Austria, hacen frente a Francia en condiciones y lugares diferentes, lo que da por resultado una serie de tratados de paz separados que señalan sus derrotas respectivas: 1795, paz separada de Prusia; 1797, paz separada de Austria; 1798, Austria se compromete con Inglaterra en una segunda coalición contra Francia y se encuentra una vez más vencida en 1801. La guerra ha tenido al menos la virtud de poner en evidencia el escaso poder de asociación y la decrepitud interna del Sacro Imperio Romano Germánico.[1]

En el tumulto, el resto de los pequeños estados alemanes son simples espectadores de la actividad de las grandes naciones, y asisten impotentes a la pérdida de sus territorios. Es comprensible, puesto que la fragmentación interna es extrema: en 1789, Alemania es la congregación de 360 estados minúsculos, los cuales se verán reducidos a 82 en 1803 como consecuencia de la derrota. Formalmente, esta asociación de estados alemanes constituye un imperio: existen un aparato de justicia, una fiscalidad y, en principio, un ejército comunes. En la realidad, la autonomía de los pequeños estados es tal, que el conjunto resulta complicado e ineficiente[2] y el emperador se ve reducido al papel de presidente de una república aristocrática.

1 Un contemporáneo de Hegel, Görres, escribe: "El 30 de diciembre de 1797, el día de la cesión de Maguncia (a los franceses), en Rastad, a las 3 de la tarde, en la florida edad de 955 años, 5 meses y 28 días, murió, dulcemente y en paz con Dios, por un debilitamiento general y un sorpresivo ataque de apoplejía, pero sin perder el conocimiento y consolado por todos los santos sacramentos, el Sacro Imperio Romano Germánico, de infausta memoria." Citado por Cesa (1976), p. 29.

2 "Si con frecuencia pueden verse multitudes de soldados alemanes en los campos de batalla, es fácil comprender que no están en pie de lucha como ejército

Para Hegel, como para todos los alemanes progresistas de la época, esta fragmentación en estados insignificantes a escala europea es la res-responsable directa de la derrota: resulta imposible sostener por las armas la existencia de una comunidad si cada minúsculo aristócrata local ordena sus propias tropas, elige su propio general de campaña, otorga grados a sus favoritos, se esfuerza en evadir los lugares más peligrosos del conflicto, etcétera. De ahí la afirmación sumaria con que se inicia el escrito: "Alemania ya no es un Estado". En adelante, el texto se encuentra teñido del pesimismo de esa constatación: "las páginas que siguen son la expresión de un espíritu que renuncia sin placer a la esperanza de ver al Estado alemán salir de su mediocridad, el cual, antes de abandonar completamente esas esperanzas, desea dar vida a sus anhelos cada vez más frágiles y complacerse, una última vez en la imaginación, en la débil creencia de su realización." (I, 5).

Más allá del pesimismo, esta derrota militar y política dejará en Hegel una enseñanza que no desaparecerá de su filosofía: en la época moderna, no existe más libertad que la que se da al interior de un Estado, el cual a su vez, obtiene su identidad como Estado por su capacidad de oposición frente a otros estados: "La libertad no es posible sino en un pueblo que tenga la unidad jurídica de un Estado." (I, 122.)

Esta conclusión, que se resume en la primacía del Estado como ámbito de la libertad, tiene con qué llamar la atención si se le compara con el combate que por esas fechas Hegel libra contra toda forma de despotismo, de tiranía o de "positividad" que él cree descubrir especialmente en el cristianismo. Tendremos la oportunidad de comentar más adelante la compleja estructura de su pensamiento en Frankfurt; por el momento, lo que importa retener aquí, es que a partir de esa experiencia política, el joven republicano va a concluir, en acuerdo con Platón y Aristóteles, y en oposición a la tradición liberal, que ser miembro de la comunidad es más elemental que ejercer el derecho a la libertad de cada individuo. Conclusión que se impone en la medida en que la quiebra política alemana no es consecuencia de la derrota militar, sino expresión de la ausencia de toda voluntad común que sea fundamento del Estado.

Más vale hacer en este punto una pausa. A nuestros prejuicios les es fácil encontrar una primera provocación en la propuesta de asociar la idea de libertad a la noción de Estado. Resulta pues necesario agregar

imperial para defender a Alemania, sino sólo para hacerse destripar." (I, 41). Las citas que corresponden a *La constitución de Alemania* aparecen de este modo: (I, número de página de la edición española de Dalmaso Negro Pavón).

algunas precisiones con el fin de hacer inteligible la afirmación de Hegel en sus propios términos.

Después del predominio de la tradición liberal en política, aquello que denota el término "Estado" es sencillamente un conjunto de órganos de gobierno, simples medios de administración pública y con frecuencia, de opresión ciudadana. Cada uno admite entonces sin dificultad que asociar a esos mecanismos administrativos cualquier idea de libertad, suena como un absurdo misterio. Ahora bien, Hegel utiliza el término "Estado" en una tradición muy diferente a estos hábitos; para él, "Estado" es *toda* la organización social y política de una comunidad, el substrato elemental de toda vida en común, la realización tangible de la vida ética; en eso consiste su parentesco con el pensamiento de los filósofos griegos clásicos: "El Estado no constituye solamente la sociedad bajo relaciones jurídicas sino que, siendo un *ser colectivo moral superior*, procura la unidad de las costumbres, la formación y la manera general de pensar y actuar."[3] Por "Estado" debe entenderse entonces la esencia social, la sustancia infinita y una, ese "éter en el que debe bañarse el alma", por medio del cual todo individuo deviene ciudadano. Sustancia y esencia social son categorías que buscan subrayar que el hombre es lo que es sólo porque pertenece a una comunidad, a un Estado, y que éste es preminente sobre aquél.[4] Libre y consciente de sí, el Estado tiene valor de fin; toda forma de existencia social debe serle referida, porque sólo así adquiere su verdadera significación. El es el horizonte primero y elemental de la socialidad.

Es a esta concepción clásica de Estado a la que Hegel se refiere como "medio elemental de vida", "segunda naturaleza humana",[5] y es respecto a ella que afirma que es lo único verdadero como un todo e idéntica a sí misma. Verdadero, porque es autosubsistente, es decir, "causa de sí",[6] en el sentido que Spinoza da a esa expresión. Esta sustancia elemental es la verdad del mundo, de la realidad concreta y de la historia porque impregna del todo el comportamiento de los individuos. Tiene valor de premisa porque no es consecuencia de ninguna elección subjetiva o contingente. Frente a ella, el individuo no guarda ninguna

3 *Propedeutique*, p. 90.

4 "Este Estado es el simple espíritu absoluto, cierto de sí mismo y para quien, fuera de él mismo, no tiene valor nada determinado, ningún concepto de bueno o malo, ignominioso o vil, perfidia o impostura. Está por encima de todo esto: en él, el mal se haya reconciliado consigo mismo." *Filosofía real*, p. 211.

5 En la *Filosofía del derecho*, § 257- § 260 (w, 7, 398-407).

6 "La completa realización de la libertad requiere de una sociedad por la razón aristotélica de que la sociedad es el mínimo de realidad humana que es autosubsistente." Taylor (1975), p. 378.

relación exterior de confianza o de fe, sino un vínculo de identidad: se puede *creer* en una religión determinada, pero se *es* un ciudadano. Para este último, el Estado es una sustancia determinante, absoluta y primigenia, mucho más resistente que su simple ser natural. Siguiendo la idea que proviene de los dos grandes pensadores griegos, Hegel llega entonces a la divinización de esa totalidad, a concebir el Estado como lo "divino en la tierra", lugar donde se realiza o no se realiza la libertad concreta, lugar donde la libertad se convierte en mundo efectivo.[7]

Verdad, esencia, razón, divino, términos todos que aplicados al Estado —incluso en su sentido amplio—, parecen excesivos a nuestros hábitos liberales y sospechosos de conducir a una tiranía intolerable. Una vez más, sentimos que se nos debe algún tipo de explicación acerca de lo inusual de esas categorías en política y en historia. Concedamos pues una segunda explicación a nuestra intranquilidad.

Su utilización está ligada al carácter que el trabajo filosófico tiene para Hegel; éste siempre consideró que la filosofía es un discurso sobre la sustancia racional que constituye la verdad del mundo, y la aplicación a ello de nociones metafísicas, su consecuencia necesaria. Nadie ha insistido más en que la filosofía no tiene otro fin que "pensar lo que es, porque lo que es, es la razón",[8] y debe hacerlo identificando inmediatamente la metafísica y sus categorías con el conocimiento del presente. ¿Qué objeto puede ser más digno de ocupar nuestra atención que lo efectivo, lo que existe? Y lo que es, es racional, trátese del Estado de la historia, de la naturaleza física o de la lógica. A quien piense que se trata de un léxico excesivo, puede replicársele que la teoría política no es la forma degradada de alguna filosofía que habitaría lo intangible, y que su objeto no es más humilde que los objetos de la metafísica tradicional. La filosofía no consiste en discurrir sobre lo inefable, eso Hegel lo repite hasta la fatiga: su meta consiste en aprehender objetivamente lo que es, en devenir la explicación adecuada de lo que existe. Explicitación del presente por medio de las categorías del pensamiento filosófico: éste es el proyecto del concepto. Exceptuando algunas dificultades terminológicas superables (a las cuales Hegel debe una parte de su mala reputación), nuestra sensación de extrañeza no puede provenir de aquel propósito, sino de la intromisión de nuestros prejuicios: se nos ha enseñado sistemáticamente a venerar el misterio de las cosas y a desconfiar de la razón.

[7] ¿Cuál es la mejor manera de educar un hijo?: "Xenófilo el pitagórico respondía: hazlo cuidando de un Estado cuyas leyes sean buenas." *Filosofía del derecho,* § 133 adición (w, 7, 251).

[8] *Filosofía del derecho,* Prefacio, p. 57 (w, 7, 26).

La crisis en Alemania es por sí misma una lección de filosofía política. Ella exhibe de qué manera la disolución del vínculo entre los intereses particulares y la sustancia universal constituye la desintegración de un Estado; ella muestra que no existe Estado donde predomina lo singular y que la sustancia ética comunitaria es otra cosa que la suma de individuos aislados. De esta manera se explica la sencillez característica del concepto de Estado contenido en *La constitución*. . . éste no se interesa ni en la regulación de la sociedad civil, ni en el bienestar de los ciudadanos, sino únicamente en su defensa. El concepto de este Estado elemental se divide en dos esferas no simétricas: lo necesario, lo esencial por una parte y por la otra lo menos perfecto, lo indiferente. Su núcleo fundamental –la voluntad común de defensa– es limitado pero decisivo, y por el contrario, la esfera de lo contingente (la administración, fiscalidad, religión, lengua y costumbres comunes), aun siendo importante, no es esencial. Una comunidad de hábitos forma un pueblo, un carácter general, pero esto no constituye de inmediato un Estado. El fundamento efectivo no se encuentra ni en una serie de semejanzas étnicas o culturales, ni en un principio de organización formal o de disposiciones legales, sino en la voluntad común que se manifiesta en la defensa del patrimonio comunitario, en el principio básico de la *soberanía*: "no podemos dar el nombre de Estado sino a una población humana que está unida con el fin de la defensa colectiva de sus bienes en general" (I, 22). Su verdad primera consiste en su soberanía, en la capacidad de la comunidad de otorgarse decisiones propias defendiéndolas hacia el exterior, frente a otros estados. No existe Estado cuando se depende de voluntades extrañas, cuando la independencia sólo tiene un carácter relativo: la soberanía expresa el poder absoluto de la colectividad que se manifiesta bajo la forma de una voluntad *una* y que actúa como un solo ser arrastrando a los individuos en su indivisible impulso. Esta autonomía exterior es un índice seguro de la salud de un Estado.

Pero la soberanía no se limita a ese aspecto externo, y se extiende hasta la forma de organización interna que expresa la unidad ideal de la colectividad, su constitución orgánica. Hacia el interior, un Estado es soberano cuando los poderes y los derechos dejan de ser propiedad privada o expresión de los intereses limitados de un grupo para fundarse en la base única de una voluntad común. Es el momento que se alcanza cuando cada esfera particular ve determinado su modo de acción por un fin general, cuando ejerce su poder por delegación del poder único de la voluntad general. La soberanía interna indica que los diferentes poderes del Estado no son independientes ni se ejercen basados en sí mismos o en los individuos que lo componen; es un predicado que no debe usarse a la ligera porque muestra que un Estado no es un ensamblaje artificial

de elementos y que está más allá de las "cosas fabricadas". Sólo el todo, y ninguna de sus partes, es soberano; cuando los diversos poderes se autonomizan ello indica el fin de la soberanía porque ésta significa la autodeterminación de todo un pueblo que tiene certeza de sí. No es sinónimo de despotismo, ni la decisión de algunos impuesta a todos, porque ella no implica ausencia de leyes sino un Estado legal y constitucional que regula y da significado al poder de las esferas particulares. Una nación que se hace objetiva en la historia organizándose en un Estado no es un simple agregado de intereses unidos en un espacio indeterminado; es una voluntad general responsable del significado de los elementos que la constituyen. Al reclamar y constituir su soberanía, un pueblo expresa entonces su certeza de sí. Cuando ella desaparece, cuando no existe un proyecto común, es preciso interrogarse acerca de si una congregación merece el nombre de nación, de si la coexistencia de egoísmos de grupo no es más bien una independencia ilusoria dentro de la ruina del Estado. La fuerza de una comunidad es irresistible, pero sólo es efectiva cuando mantiene su unidad –y no sólo su disciplina–, únicamente como voluntad general. Sólo en estas condiciones una nación es soberana.

Sin embargo, aun tratándose de principios fundamentales, el asociar en la idea de Estado tanto la primacía de lo universal sobre lo singular como la idea de libertad y soberanía, no constituye aún una filosofía política, al menos si se admite que la vitalidad de una teoría radica más bien en el tipo de problemas que se entrelazan con esos principios y que posibilitan un tratamiento conceptual para cada cuestión. Para una teoría no es suficiente con rescatar ciertos principios que se encuentran asfixiados en los problemas inmediatos; es necesario además, dar respuesta a ciertas exigencias implícitas que llevan a estructurar un sistema de preguntas, a ordenar un campo de interrogaciones. Considerado de esta manera, el manuscrito tiene el mérito de plantear dos problemas cuya solución habrá de comprometer la totalidad del pensamiento futuro de nuestro autor: en él se inicia una reflexión sobre las formas históricas que adopta el Estado y se plantea un tipo de pensamiento filosófico para esa reflexión sobre la historia. Agreguemos a manera de prevención que subrayando de antemano estos temas no se pretende realizar un ejercicio de adivinación en torno al joven republicano, ni hacerle decir más de lo que él mismo puede articular, sino asumir sencillamente que un texto es un lugar de confluencias y por eso la dificultad que presenta es siempre la misma: ¿cómo determinar las redes de significación implícitas que lo conforman, las cuales, sin ser ineluctables, tampoco son arbitrarias?

Consideremos en esta primera parte la reflexión histórica que contiene el escrito. En este momento de formación de la filosofía del concepto

los temas históricos hacen su aparición, pero ya están sometidos al tratamiento de las categorías lógicas de esta época; la prueba son las diversas expresiones contenidas en la *Filosofía real* y en *El espíritu del cristianismo y su destino*. Cierto que *La constitución*. . . no ofrece aún respuestas acabadas, pero contiene los términos del problema y su formulación explícita: ¿cuáles son las formas históricas que adopta la sustancia ética llamada Estado? ¿De dónde proviene esa fragmentación política que es la causa de la ruina de Alemania?

La dispersión en una multitud de estados arranca del Tratado de Westphalia (1648), el cual, poniendo fin a la guerra de los 30 años, inicia la descomposición política interna permitiendo, por un lado, la asociación de los pequeños estados alemanes con potencias extranjeras bajo la limitación simple de que tales alianzas no se reviertan contra el imperio; eximiendo, por otra parte, a ciertas minorías religiosas del deber de someterse a las decisiones comunes; a partir de ese momento: "En el imperio alemán, el poder de lo universal, en tanto que fuente de todo derecho, ha desaparecido porque se ha fragmentado pasando al extremo de lo particular." (I, 4).

Esta dispersión de las alianzas permitida por el tratado entre los pequeños principados, las ciudades libres y los señoríos alemanes, que se acentúa entre los siglos XVII y XVIII, coincide además con el momento en que las otras potencias europeas se han constituido en estados centralizados y fuertes bajo las monarquías absolutas. Y de esta divergencia nace la causa esencial de la desgracia: Alemania ha fracasado en el tránsito que debía llevarle, a través del Estado absolutista, a su configuración como nación. Buscando escapar a lo que juzgaba como opresión del estado central, cada señor alemán se ha aferrado a una independencia sombría y en conjunto "ha fracasado en encontrar un camino intermedio entre la sujeción, el despotismo y la desintegración completa" (1, 147). Puesto que no podían soportar un tirano, han desaparecido como pueblo. Tolerando privilegios de minúsculos poderes locales, la nación se ha impedido llegar a la unidad centralizada necesaria para el concepto de Estado moderno. "En el curso del largo balanceo que conoció Europa entre la barbarie y la civilización, el Estado alemán no resistió el pasaje de una a la otra; sucumbió a sus convulsiones; sus miembros se han desunido y son completamente autónomos." (I, 146-147).

La fragilidad exhibida por el Estado alemán tiene su origen en el pasaje fallido del orden feudal a la "civilización" que debía efectuarse por medio de la monarquía absoluta; es este fracaso en la centralización del poder el que explica su incapacidad de lograr la modernidad, y su permanencia en un estado de independencia individual que Hegel

asimila al feudalismo. Pero, ¿cuáles son los rasgos que definen la constitución feudal?, ¿cuál es su principal divergencia respecto a las constituciones modernas?

En *La constitución*. . ., el feudalismo es sencillamente el régimen constituido por el derecho de ciertos individuos libres e independientes que no tienen frente a sí ningún poder opuesto bajo la forma de Estado; en él, el poder del individuo y el poder del estado son indiscernibles, y toda ley es propiedad personal de algún autócrata local. Unidad simple sin escisión, en el régimen feudal ningún poder público logra distinguirse del poder de algunos individuos aislados cuyas manías modelan el orden común: "(en el feudalismo), el poder del Estado y el poder y la voluntad de los individuos son uno y lo mismo".[9] (I, 76).

El feudalismo vive en la confusión entre voluntad individual y voluntad general. Siendo un régimen sin escisión, él trata indistintamente lo público y lo privado, y por los lazos de dependencia que contiene, no encuentra razón alguna para separar ambas esferas. Desde luego no todo es falso en este momento: el feudalismo ha difundido el concepto de libertad convirtiendo a los hombres libres en señores, ha extendido considerablemente la idea de individualidad libre si se le compara con los despotismos orientales o con la democracia esclavista de Atenas,

9 Hegel llama "feudalismo" al periodo que se inicia con la disolución del imperio de Carlomagno y concluye con la aparición de la reforma y las monarquías centralizadas. Concede aún el nombre de Estado al imperio carolingio, pero ni el Sacro Imperio Romano Germánico fundado por Othon I, ni la ciudad universal de Dios promovida por el papado, le parecen entidades ético-sustanciales; a pesar de sus tendencias unificadoras, de su personificación individual del poder, esos imperios de carácter universal con sus monarquías itinerantes, están centrados en una unidad distinta a la de los principados o de los señoríos. De ahí el predominio del derecho privado y de la protección personal de un poderoso que para el filósofo caracterizan al feudalismo. Desde el punto de vista histórico quizá resulte excesivo asegurar la total desaparición del Estado, pero en el terreno del pensamiento su afirmación resulta justificada pues al menos hasta el siglo XII no existe el concepto de Estado como totalidad autónoma y autosubsistente. La edad media desconoce los términos "estado" y "político", y en cambio usa "gobierno" *(gubernatio, gubernaculum)* para referirse a la fuente del poder público. La oposición entre un poder laico y un poder eclesiástico adopta la forma de un conflicto entre *reino (regnum)* y *sacerdocio (sacerdotium)*, al interior de una única congregación de cristianos que para el emperador era el imperio romano cristiano, y para el Papa era la iglesia romana cristiana. Al hombre de la edad media no le era posible distinguir entre un aspecto político y un aspecto moral-cristiano en su acción cotidiana. No será sino hasta el siglo XIII, en parte debido a las primeras monarquías centralizadas, en parte debido a la difusión de las obras de Aristóteles, que se precisará la oposición entre Iglesia y Estado, entre móvil moral y móvil político. Cf. W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la edad media*, Editorial Ariel, Barcelona, 1983, pp. 13-42.

pero a cambio ha sido incapaz de aislar un ámbito público y la libertad que ofrece es aún abstracta, enteramente subjetiva. La libertad no es aún concebida como un derecho universal y por eso desde el punto de vista de los órdenes dominantes, es imposible distinguir entre ley y capricho. A esta libertad, verdadera pero primitiva, Hegel la llama "libertad alemana" porque su origen histórico se encuentra entre los pueblos germánicos: bajo ese régimen, el pueblo está unido por lazos de hábitos, de lengua, de costumbres, por la simple comunidad de intereses, pero no conoce ningún vínculo basado en "las leyes o la razón universal". A este Estado feudal no le conviene el adjetivo "racional" porque la premisa esencial de éste consiste en ser gobernado por leyes que emanan de todos y que a todos tratan por igual, sin dejar la ley al sentimiento individual (a pesar de algunas protestas de honestidad inevitables).

Con el régimen burgués sobreviene una conmoción en este estado de cosas: por una parte, la revolución francesa eleva al rango de derecho universal la autonomía moral del individuo, la certeza de su valor singular. Con ella la libertad política de cada ciudadano deviene un principio universal y se convierte en el fin de la sociedad y del Estado: cualquier régimen posterior a 1789 no significa nada si no presupone este nuevo derecho universal del ciudadano. Pero por otra parte, el sentido de lo burgués que surge con la revolución está orientado hacia un fin individual y no autosubsistente y por lo tanto, introduce una separación entre lo singular y lo sustancial creando así la necesidad y las condiciones de una esfera pública del interés común que se expresa bajo la forma de un poder único.

Para el señor feudal era imposible e inútil separar lo público y lo privado; para el burgués esta distinción deviene posible, pero acentuando sus fines particulares como individuo autónomo; es incapaz de asegurar la vigencia de una sustancia ética que sea soporte de la voluntad común. La ganancia y el interés privados que lo caracterizan disuelven la unidad irreflexiva del régimen feudal, pero no crean espontáneamente en su remplazo un dominio público: la esencia del Estado moderno se encuentra definida desde su origen por la separación de lo individual y lo universal. Al separar la ley del capricho, los valores de la civilización burguesa exigen la idea de Estado, pero no la contienen. Para ser consecuentes, las doctrinas que buscan reflexionar este proceso tendrían que admitir que a fin de llegar a la existencia, la sustancia requiere de la imposición forzada sobre esa dispersión de egoísmos. Pero eso es lo que tales doctrinas no desean concluir. A partir de ese rechazo, ellas viven en la contradicción entre las exigencias objetivas del Estado y sus principios; entonces, se esforzarán en exhibir que el interés privado no se contrapo-

ne a la vida en común, intentando mostrar que el Estado no es más que la extensión del impulso privado, o bien que del equilibrio entre los diversos egoísmos surge de manera inesperada una voluntad general, olvidando el momento en que la necesaria centralización del poder supuso un derribamiento de esos mismos principios.

El *concepto* presenta las cosas de otra manera y de ahí surge una divergencia fundamental. Para él, la existencia racional de la vida ética que es el Estado no es una consecuencia sino una premisa destinada a modelar los fines individuales. En el advenimiento de la civilización no encuentra ninguna garantía para la supervivencia de la esfera pública y de una voluntad común. Desde el primer momento se hace inadmisible al pensamiento liberal porque en oposición a una tradición que remonta lejos, para Hegel, en el mundo burgués, las pasiones individuales no generan inmediatamente el interés común y los vicios privados no son de suyo virtudes públicas. El liberalismo tradicional se equivoca al pensar que el Estado puede reducirse a la simple extensión de los derechos de la persona autónoma, porque su esencia consiste precisamente en oponerse a los excesos del interés singular.[10] *La constitución de Alemania* sirve precisamente para exhibir la justeza histórica de esas afirmaciones.

Algunos estados europeos enfrentaron la nueva situación creando una organización centralizada capaz de oponerse a la fuerza disolvente de lo individual. Pero éste no es el caso del imperio alemán. Por su obstinación en mantener los derechos de esa singularidad, Alemania no constituye más un Estado; inmóvil en la barbarie feudal, el espíritu del tiempo ya no anima sus instituciones; existe, pero nadie cree en ella. Alemania es un carácter, pero no un cuerpo político; es una multitud, pero no un Estado; la suma de sus partes no constituye un todo y el poder de la comunidad no es más que los desechos del dominio ocupado por el interés privado: "Alemania, ¿quién se siente concernido por ese país?, ¿cómo podría engendrar un patriotismo?" (I, 148).

El pasaje por la monarquía absoluta concluye con el individualismo feudal y previene la incapacidad de los valores burgueses para constituir una voluntad común; pero, careciendo de ese poder central, Alemania es asaltada por las miserias de ambas constituciones.[11] De nada sirve

[10] "Este individualismo y privatización crea la necesidad de una esfera pública puesto que de otro modo los hechos públicos no están al cuidado de nadie." Z.A. Pelczynski (1962), p. 15.

[11] Se sabe que la redacción de *La constitución*... es contemporánea de la lectura de "Inquiry into the principles of political economy" (1767) de J. Stewart, pero parece claro que la economía política no ha provisto aún al joven Hegel de ninguna teoría de la sociedad civil, ni del Estado como un todo orgánico.

ocultar esa situación premoderna con las formalidades de una monarquía centralizada; por ejemplo, vestir al emperador con los ropajes de Carlomagno en las grandes ocasiones y ofrecerle una sumisión enteramente desprovista de contenido; los pueblos gustan de esas ceremonias tribales, pero bajo el predominio de lo individual esas formalidades equivalen a una superstición ridícula: "Cuando se señala la seriedad del pueblo alemán y su ineptitud para lo cómico, se olvidan de las farsas imperiales, que han sido representadas con todas las apariencias de la seriedad, pero en realidad en el grotesco más profundo." (I, 40).

El mérito del joven Hegel es convertir una desventura histórica en fundamento lógico de su filosofía política: lo mismo que en el orden feudal, en el régimen burgués las fuerzas singulares son más importantes que la voluntad general. Nada en la sociedad moderna permite esperar la aparición inmotivada de la vida ética comunitaria; sin duda, esta desconfianza elemental se encuentra entre las raíces profundas del antisubjetivismo de Hegel. En adelante su pensamiento será consecuente con esas lecciones prácticas: él se esforzará en hacer preminente una esfera autosubsistente llamada *Estado* la cual no se centra en ningún individuo; el ciudadano debe encontrar su explicación en esa sustancia originaria y no a la inversa. A partir de ahora, ser hegeliano en filosofía consiste en asumir que la totalidad no se deja pensar a partir de lo singular, que lo verdadero es todo y el sujeto sólo un accidente. En política, adherirse a Hegel equivale a oponerse a la acción basada en las inclinaciones subjetivas, rechazando la idea de que la política proviene del sentimiento febril: "Toda la seriedad del Estado se consume en el caldero del corazón, de la amistad, del sentimiento." La situación política muestra siempre un aspecto lamentable cuando prevalecen la exaltación y la sencilla indignación individual. Eso explica que a pesar de sus nexos con ellas, Hegel nunca asumió como suya las actividades de las asociaciones de estudiantes o de los círculos demagógicos, porque pretendiendo hacer pasar su actividad por seudopolítica fundamental, en realidad eran síntomas de la nulidad política reinante "en estos tiempos".

La política no es la ciencia de un corazón exaltado, sino el conocimiento de un proceso objetivo en el que se realizan ciertos fines. Sin embargo, una ley inmemorial y anónima muestra la dificultad con que los hombres reconocen sus posibilidades. La revolución francesa por ejemplo, elevando a principio universal la libertad de cada uno, les presenta por vez primera la posibilidad de crear un Estado racional en toda conciencia. Para algunas conciencias lúcidas ésa es la tarea del presente: es natural que ellas se impacienten rápido de esperar que los hombres antepongan la razón a sus impulsos: "La justicia superior de la naturaleza y la de la verdad. . . se apoyan sobre la miseria para someter a los hom-

bres a la ley, sin atención a sus convicciones, sus teorías o sus entusiasmos." (I, 92).

No es que Hegel se proponga desterrar la pasión de entre los hombres: nada grande puede hacerse sin pasión; pero es otra cosa cuando se trata de erigir en política nuestros impulsos.[12] Los actos políticos son objetivos y afectan o no afectan a la constitución social sin consideración al estado del alma de quien los realiza: en política se trata de comprender lo objetivo más allá de nuestra sensibilidad. Claro está que desde el punto de vista individual es bastante triste, pero antes que entregarse a una serie de lamentaciones estériles, la conciencia subjetiva debería reconocer que lo más elemental no es ejercer ciertos derechos sino ser miembro de una comunidad, incluso y sobre todo cuando se pretende transformarla. El individuo político es ante todo un miembro de la *polis*, incluso cuando su razón le impulsa al cambio.

Para el instinto moral del liberalismo ésta es la filosofía propia de un déspota. Aquél querría elevar a rango de ley universal las opiniones subjetivas sobre los valores éticos y tiende a creer que lo fundamental es la moral individual de la cual emana toda obligación general. Además, es necesario admitir que no siempre se equivoca aquel que recela que la potencia del Estado acabará tarde o temprano por arrojar al individuo a actitudes deplorables. Pero Hegel, por el contrario, piensa que la sustancia ética no debe nada a la moral individual. En un texto contemporáneo a *La constitución. . .*, a ese conjunto de obligaciones que se adquieren para sostener y fortalecer una sociedad basada en la razón lo llama "Sistema de la vida ética", y en él advierte que esas determinaciones de la eticidad no tienen nada que ver con los principios o con los sentimientos de ningún particular. La teoría de los deberes, que desde Kant forma parte de la filosofía política, no está sustentada en el principio vacío de la subjetividad moral por el simple hecho de que ésta no es capaz de determinar nada. A la vida ética el individuo le es indiferente porque sólo ella permanece y como potencia gobierna la vida moral de lo singular. La comunidad siempre está cerrada en sí misma y se conserva.

Durante un cierto tiempo, también en Hegel los problemas de política y de derecho se entremezclan con cuestiones de moral subjetiva. Pero no es él quien promueve esa confusión, sino las doctrinas liberales que

12 "Cuando diga pasión entenderé una determinación particular del carácter que no tiene solamente un contenido privado sino que es el elemento impulsor y activo de los actos universales. Aquí no se hablará de los propósitos en el sentido de interioridades impotentes con las cuales los caracteres débiles se desorientan y engendran ratones." *Lecciones de filosofía de la historia universal,* p. 83 (w, 12, 38).

sistemáticamente hacen del Estado la prolongación de algún móvil de la voluntad privada, la extensión a escala social de alguna virtud; son ellas las que hacen de la vida política una consecuencia de ciertos impulsos de la voluntad individual. La filosofía del concepto por su parte, sustituye con su teoría del Estado todo ese narcisismo de las virtudes. La obra del joven republicano está llena de índices de esta brusca mutación. Con cierta brutalidad podría decirse que las doctrinas modernas buscan establecer la soberanía de la conciencia moral, mientras él busca comprender la aparición de la conciencia política en el Estado. No es que se desinterese por la moral individual o que ignore las intenciones de la conciencia, sino que por medio de la categoría de *vida ética* expresa un modo de vida socializado, una socialidad que matiza toda virtud y que no tiene relación directa con la ética, la cual debe ser pensada en otro dominio que el de la conciencia colectiva. La moral singular y la jerarquía de las virtudes radican efectivamente en el individuo, pero el *concepto* las deja de lado en lo que tienen de único y de irrepetible, convencido de que la eticidad, como conciliación de la ética individual y del comportamiento objetivo en sociedad, es la que subordina y da sentido a la subjetividad moral. El bien existe, pero no como un abstracto fin individual sino como el objetivo último de la acción común de todos los hombres; el *bien vivo*, una categoría que Hegel debe a Platón, no es el bien moral, sino la conciliación de la legalidad y la moralidad realizada en la finalidad común de un grupo. Antes que proponer una moral a los hombres y hacer de ella el fundamento del Estado, el *concepto* propone lograr, por medio de la actividad política, las condiciones sociales en que una vida moral es posible para hombres razonables. Es pues un error considerar a las obligaciones éticas como una limitación impuesta desde el exterior a la voluntad, porque ¿cómo hacer el bien si no se es miembro de comunidad alguna? En Hegel, este sentido de lo social es tan violento que aquella fe irresponsable en la individualidad le parece asimilable a la locura: "Cuando la naturaleza social del hombre ha sido rota una vez, y es condenada a arrojarse al individualismo, ella llega a ser tan profundamente trastornada que utiliza su energía en esa separación frente a todos los demás y se obstina hasta la locura en la afirmación de su particularidad; porque la locura no es otra cosa que la separación acabada del individuo" (I, 153).

Cuando se ha fracasado en constituir el vínculo ético es inútil esperar que la singularidad renuncie a sus derechos o que sea capaz de convertirse en sustancia. Esta es la situación histórica de Alemania e Italia en torno a 1800, la cuales "viven en la ilusión de creer que es posible dejar que el poder del Estado se disuelva y pase a manos de las individualidades, y después confiar que estas cooperarán libremente" (I, 113). Consumada

su derrota frente a los estados centralizados, aquellas naciones sólo puede resentir "esos sentimientos de culpa y de fatalidad que sufren los pigmeos cuando se aproximan a los gigantes" (I, 119). ¿Qué tiene de extraño entonces que en los momentos de crisis política aquellas perspectivas centradas en la necia individualidad vean derrumbarse aquello que llamaban "sus ideales"? [13]

Las doctrinas liberales no aciertan a comprender que la adopción del punto de vista de la sustancia otorga un nuevo sentido a los actos de los accidentes; ella transforma en un problema lógico lo que en apariencia es un simple juego del impulso. De ahí el lugar y la importancia otorgadas a dos genios políticos que la tradición tiene pocos motivos para reunir: Richelieu y Maquiavelo. Ellos son conjuntados en su calidad de constructores de naciones, aunque claramente la mayor estimación recae en el pensador del escándalo. El primero es a la vez creador del poder de la monarquía francesa al desarticular aquellas fuerzas que amenazaban disolver su unidad política, y causante de la ruina alemana por el impulso que ha prestado a la creación de insignificantes estados independientes. El segundo no tiene realizaciones tan espectaculares, pero su mérito consiste en que frente a la violencia, la ceguera y al desorden prevalecientes en Italia, ha llegado a la idea de la centralización del Estado en la persona de un único príncipe. Su genio consiste en proponer la unidad de un poder central como vía de salvación para un país que hasta entonces ha confiado su defensa al asesinato, al veneno y a la traición. Mediante una lectura estrictamente histórica a partir del capítulo XXVI de *El príncipe*, Hegel puede afirmar que se trata de una exhortación para salvar a la nación, que su propósito es salvar a la nación italiana y no dar consejos inescrupulosos a un poderoso: "La obra de Maquiavelo sigue siendo un gran testimonio otorgado a su tiempo y a su propia creencia en la posibilidad de salvar por medio del genio, el destino de un pueblo que corre hacia su ruina política" (1, 125). Los alemanes tienen sus razones para identificar su nombre con el del Maligno.

Es un ejercicio de escuela refutar a Maquiavelo desde un punto de vista moral (actividad a la que con frecuencia se libra la tradición liberal), ignorando que su objetivo es evitar el derrumbe de su pueblo. Por lo demás, es natural que Maquiavelo y Richelieu resulten incomprensibles a ese pensamiento ingenuo; para éste, la actividad de los grandes hombres se reduce siempre a motivos egoístas, a sacrificios hechos a la am-

[13] "Esos ideales, que así se despeñan por la derrota de la vida, en los escollos de la dura realidad, no pueden ser sino ideales subjetivos pertenecientes a la individualidad quien se considera a sí misma como lo más alto y el colmo de la sagacidad." *Lecciones de filosofía de la historia universal*, p. 77.

bición; él se pierde en consideraciones morales y no vacila en hacer de la historia el relato de las bajezas del corazón, de las ligerezas de ciertos grandes espíritus. A la incomprensión agrega el odio y a ambos una especie de instinto contra las grandes obras: prefiere entonces referirse a la maldad humana, disentir de los medios, identificar los propósitos de Maquiavelo con principios detestables. Doctrina odiosa, dirá, pero sólo para aquellos que se encuentran postrados de la misma enfermedad que Maquiavelo combate, y que mueren de ella.

Por su parte, la filosofía no se centra en la negrura del alma. No es que ella habite el mundo de la inocencia, pero abandonando el discurso acerca de los móviles subjetivos, se evita hablar de escrúpulos, refiriéndose más bien al genio político, es decir a la identificación que esos hombres logran entre su persona y un principio. Aun admitiendo la existencia de pasiones reprobables, ella se interesa únicamente en las consecuencias de su proceder objetivo referido a la formación de la sustancia ética. Las lecciones que retira no están destinadas a la edificación del espíritu, sino a mostrar las carencias del momento. Y esas lecciones son válidas de inmediato en la situación del imperio alemán: su única salida de la impotencia, la sola posibilidad de reintegrarse a la historia consiste en encontrar un Teseo, un Richelieu de la unidad nacional. Alemania se ha excluido de la historia al mantener un principio incompatible con las exigencias del espíritu del presente; la derrota prueba que su vecindad con otras naciones no significa coexistencia con ellas en el mismo momento histórico. Es posible que los medios necesarios no sean la inocencia y la virtud, pero ¿qué hacer?, la violencia forma parte de la historia y después de una corrupción tan profunda, la eticidad sólo puede regenerarse por la fuerza y la imposición: "Todos los estados han sido creados por la violencia sublime de los grandes hombres."[14] Con ello, Hegel no espera legitimar la presencia de un déspota, ni convencer a los hombres en aceptar con resignación los males de este mundo, sino invitar al pueblo alemán a que cobre conciencia de sí, se autodetermine y se otorge una soberanía. Cierto, las naciones recuerdan con odio la memoria de sus tiranos fundadores, pero ese desagradecimiento, idéntico al que recibe el espíritu absoluto, es sólo incomprensión de la necesidad de imponer una voluntad general positiva; la tiranía es necesaria, poco importa que más tarde sea derrocada en nombre de que es execrable y vil, en realidad se la suprime porque una vez constituido el Estado, resulta superflua. Para la rebelde conciencia singular, esos despotismos fundadores han sido formas de aprendizaje de la obediencia. Lamentablemente, el tirano casi nunca es sabio, de otra manera, sabría

[14] *Filosofía real*, p. 211.

reconocer el momento en que su despotismo resulta inútil y en consecuencia, intolerable.

Tiene un ligero toque de ironía en el que ni en este caso la *Constitución* recurra a los valores de la civilización burguesa y prefiera la despreocupada facilidad de la nobleza hereditaria: el personaje unificador a quien parece preferir es el archiduque Carlos de Habsburgo, mostrando de pasada poca estima por el aburguesamiento del Estado prusiano: "Frente a Austria, el Estado prusiano parece un burgués quien por su trabajo ha amasado penosamente su fortuna, centavo a centavo, comparado con un aristócrata libre y rico de nacimiento." (I, 135-136). Lo anecdótico de la elección no debe ocultar que el texto propone una solución política: constituir un Estado centralizando el poder en una voluntad única; el responsable será alguien magnánimo pero dotado de carácter cuya acción debe orientarse a poner fin a todo particularismo, así sea recurriendo a la imposición. Es en esta idea donde se concentran las enseñanzas de esta experiencia política: "Concepto e idea engendran tal desconfianza que no pueden legitimarse más que por la fuerza; sólo entonces se someten los hombres." (I, 154).

La autoridad del príncipe puede considerarse incondicionada y absoluta. Pero no es arbitraria. La comunidad no delega su poder en el monarca; únicamente busca dar a ese poder una figura tangible. Encabezar al Estado no es exigir a la colectividad que otorge poderes irrestrictos (en Hegel, la idea de una cesión del poder carece totalmente de sentido); sólo es hacer que la sustancia ética, como "persona moral", adquiera personalidad concreta. La autoridad del Estado, como forma de ejercicio del poder, es *una,* y proviene de la voluntad soberana de la comunidad que se autodetermina, de la cual las diversas partes —el monarca incluido—, obtienen su legitimidad. Sin duda, el príncipe ejerce autoridad suprema pues posee el poder último de decisión, pero ella no proviene de ningún atributo divino, ni de su capacidad de coerción; proviene de que él concentra en sí la idea de soberanía, encarna la voluntad general, y personaliza el bien del Estado. El es la realización concreta del derecho, la derrota de la aristocracia feudal, y su presencia denota el comienzo del Estado, pero su poder y su autoridad descansan en el poder incondicionado de la comunidad sobre todos sus miembros, en la colectividad orgánicamente constituida. La autoridad del Estado proviene de su legitimidad y ésta a su vez de la soberanía. Aún está lejos del tiempo de la *Filosofía del derecho,* pero ya está definida la fuente única del poder y de la autoridad en el Estado: la participación de todos los ciudadanos en los asuntos públicos, y la capacidad de decisión del príncipe racional.

La constitución de Alemania es un texto destinado a explorar el valor infinito de la sustancia ética y de los predicados que le convienen: libertad, soberanía, voluntad, autoridad, poder. Es comprensible entonces que lo singular, causante del desastre histórico, se encuentre empequeñecido y resulte sencillo descubrir pasajes aptos para promover la imagen fácil de un "filósofo enemigo de la sociedad abierta". Un pensamiento liberal y mundano, para el cual todo aquél que desee algún tipo de orden es sospechoso, encuentra razones para escandalizarse: "el Estado no tiene deber más urgente que el de preservarse a sí mismo e impedir a los criminales, de la manera más segura posible, el causar algún daño" (1, 124). No obstante, las protestas del liberal son insinceras: ellas provienen de que ha alejado de sí con repulsión cualquier idea de solidaridad entre los miembros de una comunidad política.[15]

Toda esta aparente violencia contra el individuo resulta incomprensible si no se tiene presente el lugar original que Hegel ocupa en el pensamiento político, en especial frente a la tradición liberal: para el concepto, la sustancia ética no es el resultado de las libertades singulares cuya unión arbitraria crearía un todo. En el hombre, la eticidad no consiste en aceptar de mala gana la irritante presencia de "los otros". El fundamento de la vida comunitaria no es el miedo a la violencia ejercida por el más fuerte, y no es debido al ciudadano que el Estado es un Estado: los derechos singulares no pueden fundar su realidad política porque ésta es un tipo de entidad que no se centra en los individuos. La filosofía hegeliana consiste entonces en rechazar la idea liberal de que la vida ética se reduce a un sórdido cálculo de intereses particulares. En oposición a la tradición política que sigue a la decadencia de la idea platónica y aristotélica, para Hegel el Estado no es resultado de un cálculo inteligente que permitiría a los hombres escapar de una etapa natural y violenta. La razón no es sinónimo de prudencia por medio de la cual los hombres lograrían fines inalcanzables de otro modo a su actividad reflexiva, y la obligación política no está definida por la cautela con la que los hombres limitan sus instintos primarios.

15 Pero es preciso tomar con precaución las objeciones indignadas que provienen del *otro extremo;* puede suceder que una conciencia que se dice libertaria, en realidad no pretenda *nada:* "no es sino destruyendo como esa voluntad negativa obtiene el sentimiento de su existencia. Ella cree que quiere un Estado positivo: el Estado de igualdad universal o la vida religiosa universal por ejemplo, pero en realidad ella no quiere realidad positiva alguna, porque ésta introduce inmediatamente un orden cualquiera, una determinación singular tanto para las instituciones como para los individuos, mientras que esa libertad negativa deviene conciencia de sí justamente negando esa especificación y determinación objetivas". *Lecciones de filosofía de la historia universal,* p. 501.

En la tradición del derecho natural, el punto de arranque consiste en asumir que los hombres tienen por naturaleza ciertos derechos, derivando de ello algunas consecuencias sociales y prácticas. Las proposiciones normativas que resultan no son más que deducciones de aquel principio individual o de sus normas fundamentales. Para este pensamiento, el sujeto es definido previamente a su inscripción social y, en consecuencia, cualquier obligación política es, o bien una imposición, o bien una autolimitación de la voluntad, lo que le imposibilita cualquier coincidencia entre razón y naturaleza. El derecho natural rebaja a la razón a simple instrumento de la astucia, artificio necesario para escapar de un estadio bárbaro. Entonces, es mucho decir que la razón se convierte en criterio de decisión política y moral porque se trata de una sencilla racionalidad calculista.

Pero a diferencia de estas doctrinas utilitarias –de las cuales Hobbes es el representante más eminente–, el *concepto* piensa que el Estado no es un instrumento por medio del cual los hombres se moderarían a sí mismos y a sus circunstancias a fin de alcanzar una felicidad trascendente. El cálculo no interviene en la definición de Estado y el orden social no proviene de armonizar con más o menos éxito las inclinaciones subjetivas. Tratar de explicarlo por alguna causa eficiente es condenarse a ver a la cultura y en cualquier tipo de organización humana un momento pasajero y lamentable. . . es bien poco cuando lo que se quiere comprender es la sustancia ética responsable de toda individualidad.

No tiene sentido discutir sobre la libertad y la razón en el Estado a partir de argumentos provenientes de la naturaleza porque la libertad sólo se alcanza cuando se ha dejado de ser inmediato, cuando se ha dejado atrás ese estado primitivo, cuando no se está ya sometido a una naturaleza ciega. No es verdad que el hombre respire con mayor libertad en un mundo selvático; en realidad ahí lo oprimen sus temores más elementales. De este modo Hegel ha invertido la relación entre individuo y sustancia al interior del Estado: aquí, lo universal es un fin en sí mismo y lo singular únicamente un medio, puesto que cualquier acto individual sólo adquiere sentido por intermedio de aquella sustancia. La realidad del Estado no proviene de ningún momento natural ni es resultado del cálculo o del temor; fundar su existencia en el consentimiento de los individuos es desnaturalizar su contenido racional impidiéndose la comprensión del contenido de su concepto. Son únicamente la autonomía y la permanencia ficticia del yo las que conducen al sujeto a creer que él estaba desde siempre ahí, antes que el Estado, para instaurarlo, por sumisión o por voluntad condicionada. Es un pensamiento timorato encontrar en el temor primitivo el sentido del mundo ético y las filoso-

fías que ven en él la legalización de la fuerza o del castigo, se confunden y son culpables de tomar este absurdo como la palabra de Dios.

Con ello se tiene el carácter más general y abstracto de la filosofía política de Hegel. Pero si esta filosofía únicamente se limitara a ofender a la conciencia subjetiva, entonces habría que admitir que se encuentra muy por debajo de sus propias ambiciones. En realidad, su propósito y su originalidad profunda se encuentran más allá: ellas consisten en la manera en que se plantea y busca resolver el problema que es crucial para su época, es decir, la unificación de la autonomía moral de la persona, los derechos universales a la libertad de todo individuo realizados por la revolución francesa cuyo representante filosófico es la moral kantiana, con la noción de Estado-sustancia que se ha venido delineando. La filosofía del *concepto* sólo se pone en marcha a partir del momento en que busca concebir la vida ética como la unión racional de lo universal y lo particular, como el vínculo apenas intuido de la unidad y la diversidad.

La relación del individuo con el poder del Estado es pues doble y simultánea: por el lado positivo, el Estado es el lugar donde se realiza el reconocimiento del individuo, y despierta en éste la confianza; por el lado negativo, él es alienación, lo opuesto, y despierta también su temor. En el Estado se logra la conciencia positiva, pero ésta requiere de una cesión voluntaria, un saber, un reconocimiento de que la voluntad comunitaria ha sido puesta por los hombres al que se accede mediante la inteligencia; pero, por otra parte, en tanto que negativo, es la potencia que tiraniza y a la que se reconoce por la intuición de su necesidad, por un acto de alienación: "En tanto me niega, es mi necesidad; en tanto me afirma, él se sacrifica a sí mismo y me hace acceder a lo que es mío." [16] No es un error temer a una indesable sumisión al Estado, pero éste es sólo el aspecto sombrío de una afirmación más alta: la pertenencia a un pueblo. El Estado es a la vez presuposición y resultado, afirmación que resulta incomprensible para aquellas doctrinas que no alcanzan a concebir que el ciudadano contiene en sí lo negativo, lo otro como *su* otro.

Para Hegel esta unificación es necesaria y es la tarea fundamental que incumbe al presente porque proviene de la separación introducida en el Estado por el sentido de lo burgués que culmina con la escisión entre lo privado y la sustancia, entre la naturaleza y el pensamiento: es en este sentido que su filosofía es un producto directo de la gran revolución y de la irrupción del mundo del capital. En el mundo histórico, es el Estado real quien debe realizar esta unión, pero en el dominio del pensa-

16 *Filosofía real*, p. 209.

miento es a la filosofía a quien corresponde lograr tal reunificación; ella debe reunir lo subjetivo y lo objetivo que han sido separados y mostrar que es inútil y absurdo elegir uno de esos extremos y suprimir el otro. Su filosofía política habrá pues de esforzarse por exhibir que un Estado sólo merece el nombre eminente de *racional* cuando cristaliza la unión de lo uno y lo múltiple, en la medida en que es totalidad que incluye la multiplicidad sin oprimirla, cuando es síntesis de lo diverso, unidad de la unidad y de la diferencia.

El haber pensado esta unión del todo y de las partes como realizable, es lo que ha dado vitalidad permanente a la *Filosofía del derecho;* el haber creído que esa unión estaba realizada históricamente en las monarquías constitucionales de inicios del siglo XIX, es sin duda su mayor limitación. Pero es mejor no precipitarse; para referirse al problema con más provecho será necesario esperar que la filosofía especulativa sea capaz de convertir su intuición en pensamiento.

La reconciliación por el amor. Hegel en Frankfurt

Los estudios sobre el joven Hegel han señalado con frecuencia la relativa inmadurez de su pensamiento en torno al 1800 en el hecho de que se encuentra en un momento preespeculativo, que sus categorías fundamentales están por constituirse y que su dialéctica es aún simple presentimiento. Es necesario tener presente esta cuestión, porque ajustándose estrictamente al texto de *La constitución. . .* se dibuja una imagen inexacta del filósofo que en la primera parte del trabajo se reproduce por medio de un cierto número de dificultades:

• A pesar de nuestras protestas, es difícil evitar la sensación de que al oponerlo sistemáticamente al liberalismo tradicional, se ha terminado por ofrecer sacrificios en el altar del Estado-potencia propuesto en el manuscrito; en estos tiempos, cualquier forma de desconfianza al pensamiento liberal se asimila fácilmente a una voluntad de opresión.

• Por otra parte, insistiendo en que su filosofía trata de pensar la *relación* entre lo uno y lo múltiple, el *lazo* existente entre la unidad y la diversidad, se le hace hablar en un lenguaje que él mismo considera característico del entendimiento representativo que combate. Es preciso ante todo concluir con la idea de que su filosofía política consiste sencillamente en una elección diferente entre dos extremos que se nos ofrecen: el ciudadano *o* el Estado. El saber del concepto obliga a evitar cuidadosamente esas ontologías selectivas que afirman que *desde cierto punto de vista* es el individuo y *desde otro punto de vista* es el Estado;

modificaciones de perspectiva que son simples medios retóricos de evocar una relación intrínseca, evitando pensarla. Sin esta precaución, la crítica a la tradición metafísica que Hegel habrá de elaborar a partir de 1812, corre el riesgo de diluirse en la impresión de que se trata de un sistema más en la historia de la filosofía política.

• Finalmente, queriendo subrayar el estado de simple intuición de la época, se termina por presentar una imagen del filósofo que apenas alcanza el nivel que él mismo da a esas expresiones geniales, pero toscas y bárbaras de lo especulativo que se encuentran en Jacob Böhme, por ejemplo. Pasado el calvario de la historia del pensamiento, la dialéctica en Hegel ya no se limita a dar vueltas y más vueltas en las contradicciones absolutas.

¿Cuál es pues la imagen de conjunto que conviene a nuestro filósofo durante su permanencia en Frankfurt?

Estas precisiones autorizan un pequeño rodeo conceptual en torno al escrito que nos ocupa; rodeo necesario para evitar la injusticia que supone olvidar que el pensamiento de Hegel en 1800 es una mezcla inextricable de política, teología, moral e intuición especulativa. A nuestro juicio Luckács tiene razón y el impulso inicial de su filosofía proviene de la escisión producida por la revolución burguesa y la irrupción del régimen del capital, de la separación que los fines burgueses introducen en el Estado. Pero la imagen de nuestro autor no pierde nada si se admite que sus preocupaciones republicanas se estructuran dentro de una problemática teológica y moral que le prexiste, de la que es aún dependiente y en la cual el presentimiento y la elección personal juegan su parte. Esa organización de problemas no es fortuita ni proviene de alguna confusión juvenil del filósofo; es consecuencia de las premisas que se otorgan ciertas doctrinas a las que Hegel debe enfrentar y en las que producirá una profunda alteración; su progresiva transformación de las categorías éticas y evangélicas de Frankfurt, debe pues considerarse como un signo de la autonomía y del espacio propio del concepto. Sea que se le considere un humanista místico o un teólogo laico, lo cierto es que Hegel sabrá alcanzar a partir de ahí, para su gran mérito, una filosofía de la historia y de la contradicción objetiva.

Puesto que se trata de la vida ética, el punto que parece resumir mejor este campo de cuestiones es la relación crítica que entre 1800 y 1802 mantiene el concepto con la doctrina práctica de Kant.

*

Uno de los momentos extremos de la violenta crítica al cristianismo que se encuentra en los escritos juveniles lo constituye la *Vida de Jesús,*

donde la personalidad histórica de Cristo es transformada en la de un profeta kantiano que predica sobre la necesidad de una iglesia invisible de ciudadanos; alguien que no espera que los hombres crean en él sino que desea simplemente que recobren, por medio de la religión de la razón práctica, el respeto de sí mismos y de su dignidad humana. Como es bien sabido, se trata de un Jesús carente de la capacidad de realizar milagros quien, a fin de transformar las piedras en panes, sueña con iniciar estudios de física. En suma, un personaje menor si se le compara con Sócrates porque no hizo de los apóstoles ni bravos generales, ni buenos ciudadanos. Pero si en Berna Jesús es criticado agriamente en nombre de Kant, en Frankfurt los papeles parecen invertirse y esta vez se inicia una crítica a Kant en nombre de un Jesús revalorizado, crítica cuyo resultado se encuentra en *El espíritu del cristianismo y su destino*.

No es que Hegel reniegue totalmente de Kant; como éste, no dejará de sostener la importancia de la autodeterminación moral contra la servidumbre propia de las religiones positivas. En un juicio que nunca cambiará, toda religión positiva es aún considerada como cómplice virtual del despotismo, porque se encarga de predicar lo que éste desea: el desprecio de la humanidad hacia sí misma, su ineptitud natural para hacer el bien. Por medio de las religiones positivas los hombres han visto sin asombro trastocarse la autohumillación y el oprobio en tranquilidad y orgullo; sólo ellas han podido convertir en honor lo que era vergüenza y venerar además como sagrada esa incapacidad para la virtud. Sin ser el único, el dios judío es un buen ejemplo de esta positividad: él es uno, potencia absoluta que tiraniza lo múltiple y lo singular; el creyente judío no tiene más que hacerse esclavo de ese dueño renunciando a toda libertad y recibiendo, como dádiva, la vida y la prosperidad.[17]

Kant tiene razón en oponer la libertad moral a esos déspotas. Sin embargo, según Hegel, un extraño parentesco subsiste entre esa moral y el dios judío. Es que en Kant, el concepto puro de deber se expresa todavía bajo la forma de preceptos tan positivos como los mandamien-

17 Al instinto servil de la espiritualidad judía corresponde un pobre carácter ético-político en ese pueblo. El estado judío, sostendrá Hegel, jamás es un verdadero Estado porque es sólo la transcripción social de su modo de vida bajamente materialista: "¿Por qué los judíos estaban exentos del servicio militar?: porque su fin supremo consistía en la propiedad y en la existencia pura y simple." Hegel, citado por Peperzak (1969), p. 210. Aunque no modificará esta apreciación a lo largo de su vida, la violencia verbal desaparecerá en la *Filosofía de la historia*, donde la espiritualidad judía será integrada como momento necesario del espíritu, un progreso realizado sobre la confusión oriental entre naturaleza y espíritu; espiritualidad que no obstante será considerada como un estado más pobre que la libertad promovida por el cristianismo.

tos de Abraham: lo característico de un precepto positivo[18] es partir de algo que no somos pero que debemos ser, enseguida colocar ese ideal que nos es opuesto antes de toda la existencia y por último, para hacerlo creíble, convertirlo en una potencia extraña. Pues esto es exactamente la doctrina kantiana del deber. En tanto que concepto, el odioso "imperativo categórico" se sigue oponiendo a la vida real y sólo puede adoptar la forma de un "deber ser" (Sollen). La *Crítica de la razón práctica* se esfuerza con éxito en mantener rigurosamente separadas dos esferas: la sensibilidad, la inclinación, el amor patológico por una parte, y por la otra, la ley, la positividad y la objetividad irreductibles. La unidad entre derecho y deber que ella proclama queda recluida en la subjetividad produciendo únicamente un absolutismo del yo. Su diferencia con las religiones positivas estriba sólo en que ahora el hombre se tiraniza a sí mismo bajo la idea de deber, autoimponiéndose un contenido. En el plano espiritual, la diferencia entre Kant y un chamán tungús consiste en que el primero sustituye la potencia exterior y extraña con un autócrata interiorizado. Claro está que la razón práctica estima que los instintos son necesarios —¿qué sería de nuestra autonomía sin ellos?—, porque la libertad moral sólo es concebible en la medida en que existen esos impulsos; pero considera estos mismos instintos como una amenaza, un peligro latente que debe ser moderado. La sumisión de esas pasiones que predica, muestra que con Kant la positividad sólo ha desaparecido parcialmente: su razón práctica conserva el inquietante aspecto de una extraña.

La moral kantiana se revela en el fondo como una simple introyección del Dios de Abraham. Sin desearlo, Kant es el heredero de ese Dios-potencia porque en su filosofía deja subsistir un tipo de servidumbre de lo particular bajo lo universal, y agrede la libertad en nombre del deber. Esto es consecuencia de haber hecho del concepto puro de deber la única ley de la razón práctica, sometiendo así a la sensibilidad a una ley que resulta ser abstracta, superflua, engañosa y mistificada. Abstracta, porque siendo puro, el concepto de deber carece de todo contenido y no tolera ninguna ley determinada ya que ésta empañaría su pureza; es pues una forma que carece de toda materia. Superflua, porque si la actitud moral consiste en vigilar que la voluntad aplicada a un contenido que se le ofrece pueda dar lugar a una máxima válida como principio de una legislación universal, entonces no hay absolutamente nada de lo

[18] ¿Qué es para Hegel una doctrina positiva? Es una serie de proposiciones impuestas por una autoridad que se pretenden verdaderas independientemente de todo juicio, sin que exista la posibilidad de negarse a ellas la fe. La positividad es ante todo supresión de la autonomía moral de individuo.

que no se podría hacer una ley universal; la ley es una tautología de contenidos dados. Engañosa, porque elevando a lo universal un contenido determinado cuya necesidad no puede demostrar, ella es algo más que una sencilla tautología: es el pasaje irreflexivo de algo condicionado, a rango absoluto. Finalmente, es una mistificación, porque oponiendo un contenido determinado a una universalidad infinita y elevando aquél a ésta, suprime a ambos, de manera que una vez eliminado el contenido específico, se llega a la confusión entre lo moral y lo inmoral. Considérese a modo de ejemplo la asistencia a los pobres; si ésta cae bajo el concepto de deber, o bien se suprime la pobreza (y ya no habrá pobres o no habrá más que pobres) y entonces el deber y su contenido desaparecen; o bien subsiste la pobreza para que la asistencia continúe, pero entonces el deber no se cumple enteramente.

Es verdad que Kant se había propuesto originalmente realizar la unidad entre derecho y deber, entre lo real y lo ideal, afirmando que la esencia del sujeto pensante y del sujeto volitivo son absolutamente una. Pero el resultado es diferente a las intenciones porque la doctrina pura del deber establece un desacuerdo entre la diversidad real de las inclinaciones y las pasiones, y los imperativos ideales de la razón; en él, la facultad sensible de desear no tiene ningún acuerdo necesario con la unidad pura de la razón práctica. Esta contiene una idea radical de la libertad del yo porque supone un *querer,* un ejercicio de la voluntad mediante una actividad y una autonomía propias, pero se realiza limitando y dominando la sensibilidad. La unidad de la razón no es más que la negación de la diversidad, la oposición a la multiplicidad sensible, de modo que el absoluto de esta vida moral es un absoluto puramente negativo.

Varias consecuencias se desprenden de este fracaso relativo: ante todo, el que bajo la aparente unidad formal, la moral kantiana es en realidad una doctrina radical de la no identidad entre el derecho y el deber, entre la reflexión y la voluntad; su formalismo se despliega enteramente bajo el signo de la exterioridad, del no-Uno, de la no-unidad. Tratando de pensar la identidad absoluta entre el sujeto del deber y el sujeto del derecho, ha llegado únicamente a definir su identidad relativa y su independencia, y actúa como si su diferencia y su oposición no pudieran superarse. La unidad abstracta del deber sólo establece entre esos términos autónomos una relación que no tiene ningún carácter necesario: el resultado es que la libertad y la necesidad no están unidas sino separadas, y son inconciliables. Formándose una idea errónea de lo que es finitud, se la reduce a la purificación formal de lo finito, por eso en esa doctrina la relación entre diversos predomina sobre su unión, y la diversidad prevalece sobre la indiferenciación de los opuestos. Separando la identidad relativa de la identidad absoluta en el sujeto, hace de

esta última una simple posibilidad; entonces, se abre una distancia infranqueable entre lo posible y lo efectivo: con ello, "la posibilidad de que el concepto puro y el sujeto del deber y el derecho *no sean* Uno, es irrevocable y sin reservas".[19] Así, un abismo se instala en la vida.

La figura emblemática de esta separación es la autonomía del sujeto moral. Pero potenciando de este modo al puro yo, la doctrina sólo expresa la dispersión y la fragmentación, tratando de sintetizar en la unidad ficticia del deber. En realidad, esta imagen es bastante trivial: esa infinitud de la conciencia no es otra cosa que la representación que cada individuo se forma cuando experimenta el desacuerdo entre su sensibilidad y su razón. Pero esta idea es justamente lo opuesto a toda eticidad, es la manifestación no ética de la conciencia común. La razón práctica reflexiona como esas teorías antisocialistas[20] que colocan al individuo en primer plano, con lo que a fin de cuentas revela que es incapaz de caracterizar vida ética alguna. Por último, ella tampoco es apta para pensar la acción moral efectiva: su imperativo categórico, que es a la vez limitado y universal, no puede sino producir una moral positiva y muerta que se expresa en leyes ajenas a la vida, porque quien dice *deber*, dice oposición entre la ley y las inclinaciones. En Kant esto es claro porque para él ninguna criatura racional puede rebasar el estado de respeto a la ley, y jamás dejará de horrorizarse ante los "presuntuosos y místicos morales" que prefieren hablar de acciones magnánimas erigidas en nombre del amor, antes que entablar el "combate por la virtud" que se inicia con la contraposición entre el deber y el impulso.

Establecido el fondo de su oposición a Kant, da comienzo la militancia del *concepto*. Pero contra una salida fácil, su alternativa a la doctrina del deber no consiste en elegir lo instintivo y lo contingente contra lo universal, sino en buscar un punto de conciliación a esas divergencias. Sin reivindicar el relativismo sentimental característico de los filósofos vitalistas, Hegel va a dedicar su filosofía a pensar la unión de esas oposiciones por medio de una serie de categorías más emocionales que conceptuales. Nos referimos, se ha adivinado, a esas nociones evangélicas, oscuras y apenas racionalizadas, que forman lo específico del periodo de Frankfurt: el ser, la vida, el destino.

Lo esencial de la tarea consiste en oponerse a todo tipo de dualismo enfrentando a la doctrina del deber la categoría de absoluto, entendida como unión final de las oposiciones, lugar donde lo externo y lo interno pierden sus divergencias. La búsqueda de lo absoluto en los escritos del periodo es el intento hegeliano por alcanzar la identidad que no ha sido

19 *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, p. 34 (w, 2,459).
20 El término es de Hegel. *Idem.*, p. 43 (w, 2, 469).

lograda en Kant, bajo la idea directriz de que la identidad absoluta sólo se logra con el acuerdo entre la esencia del sujeto y lo que éste encuentra ya constituido como moral y como derecho. Elevarse a lo absoluto significa remontarse a un nivel más alto de la vida ética, que sin duda contiene la diferencia, la relación entre términos independientes dispersos, pero que también posee la indiferenciación de esa diferencia, el hecho de que tales opuestos pierden su oposición porque cada uno de ellos está íntimamente unido a lo que se le opone. En el absoluto está contenida a la vez la relación entre entes separados y la supresión de esa oposición, de manera que fuera del absoluto, no hay nada; por eso es la unidad de la relación y de la indiferencia de los opuestos, de la identidad y de la no identidad. En él, los individuos son en el presente lo que la vida ética los hace ser esencialmente, porque el absoluto no es una cosa en sí, oculta detrás de los fenómenos, sino lo que subyace a todo lo que se manifiesta.

Ciertas nociones delatan la presencia del absoluto; la más general es la categoría de "Ser", comprendida como unión de lo separado, como unidad de lo diverso. El ser es sinónimo de la Vida, porque en ambos se concilian y logran su síntesis lo uno y lo múltiple. La vida y el ser son lo indiviso, círculos de la unidad perfecta, fuentes de toda determinación y de todo acto. Ningún abismo separa a la vida de la diversidad concreta, y tratar de pensarla en su pureza es hacer una abstracción inadecuada de la multiplicidad. Las nociones de ser y vida son indicativas de la protesta del *concepto* contra el absolutismo del imperativo categórico, signos de su rechazo a cualquier idea de positividad, y de su crítica a todo dualismo. A ese sentimiento de vida, a la intuición de esa unidad, Hegel reserva el nombre de Amor. Este es una potencia de reunificación, espíritu vivo que se encuentra por encima de la ley y de la subordinación: el amor es en sí mismo sentimiento de armonía, supresión de todo límite y de cualquier forma de exclusión; por él, lo amado ya no se contrapone, sino que pasa a formar parte del ser.

Si contamos con el amor, ¿por qué sujetarnos a concebir la relación entre ley e impulso bajo los términos de dominio y servidumbre? Al interior del amor no existen pecados virtuosos, ni virtudes pecadoras, porque él no concede escisión, porque es en sí mismo espíritu activo: "En el amor, lo separado subsiste aún, pero no como separado, sino unido, y en él, lo vivo siente lo vivo."[21] Kant tiene razón, el amor es patológico, un impulso de la sensibilidad, pero es justo por eso que puede superar al simple deber y convertirse en vida. Desde luego, Hegel no pretende aportar aquí ninguna demostración, pero es porque demostrar

21 *Escritos de juventud*, p. 263.

quiere decir exhibir racionalmente la dependencia de un término respecto de otro, mientras que la vida, que es unión de lo separado, es un ser sin dependencia alguna, un ser que es presuposición y no consecuencia de esos opuestos. Cada antinomia como la que existe entre el deber y el instinto tiene su ser, pero cada ser es a su vez independiente, absoluto y necesario. Es, existe. Es por eso que la unión absoluta en la vida, en el amor, no exige definiciones previas, no se libra al entendimiento reflexivo, ni al juicio que se expresa en las proposiciones compuestas de sujeto y predicado, sino sólo a la intuición,[22] aunque esto, que Hegel considera el mejor de los argumentos, para nosotros sólo alcance a mostrar que su pensamiento se mueve aún en una zona prefilosófica.

Kant ha dejado abierto un abismo entre moralidad y legalidad. Es cierto que ha subrayado la libertad esencial de la voluntad moral como autodeterminación, pero es para someterla enseguida a otra especie de tiranía, separándola de todo lazo con la vida, porque donde quiera que hay *sollen,* hay agresión de la libertad. Absolutizando el deber, ha fragmentado al hombre, lo ha convertido en un mero instrumento de la ley moral, y no cesa de sugerirle que oprima sus impulsos naturales. Elevar los mandamientos de la moral a rango de principios de la razón, como él lo pide, significa obrar contra las inclinaciones por respeto al deber, instaurando una contradicción permanente entre "el corazón y la cabeza". Obedeciendo únicamente a su voluntad racional, el sujeto moral es libre en el sentido radical, pero su razón se opone sistemáticamente a su naturaleza porque la obligación es el resultado de un criterio puramente formal. Una de las consecuencias más notables de esta noción de libertad moral es que la razón práctica impide la comprensión de toda acción moral concreta. El formalismo del deber puro alcanza a percibir la existencia de la Idea, pero separando la finitud de lo infinito, no logra darle ninguna presencia efectiva. La doctrina de Kant es sólo *posible*, por eso no resiste el examen de lo efectivo; lo prueba su incomprensión de los actos tanto de la buena conciencia virtuosa como de la mala conciencia criminal.

Para demostrarlo consideremos la primera de esas conciencias, en especial desde el punto de vista del conflicto de deberes: es necesario recordar en efecto que para Kant no puede existir ningún conflicto entre los deberes; una tal situación "sería algo en lo cual uno de los deberes superaría (total o parcialmente) a los demás. Pero como el deber y la

22 El joven teólogo piensa que de la unión entre los opuestos que realiza el amor sólo puede hablarse en lenguaje místico: "La unión de lo finito y lo infinito es un misterio sagrado." Citado en J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grece a l'aube de l'idealisme allemand,* Ed. Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, p. 219.

obligación son conceptos que expresan la necesidad práctica objetiva de ciertas acciones, y como dos reglas no pueden ser necesarias, sino que si es deber obrar según una de ellas no puede ser deber, sino que tiene que ser contradeber el obrar según la otra, por eso no es siquiera pensable una colisión entre deberes y obligaciones". Esta prescripción kantiana es, sin embargo, claramente errónea: resulta fácil mostrar que una multitud de virtudes absolutas, singulares y estrictamente delimitadas no puede conducir más que a la confusión y al desorden. Una buena prueba se encuentra en la fragilidad de los diversos manuales de ética que se esfuerzan por introducir un orden en esa dispersión, por tratar de equilibrar de un modo u otro todos esos deberes que parecen contradecirse. Seguir uno a uno esos preceptos singularizados no puede conducir sino a la desesperación, porque respetando escrupulosamente una virtud siempre se es un criminal respecto de otra virtud. El resultado es que toda acción concreta, que implica necesariamente multiplicidad, y que es una mezcla de actos semimalvados y semivirtuosos, no puede reducirse a ninguna conjunción coherente de deberes.

El virtuoso kantiano es un fariseo. Su actitud consiste en felicitarse de no ser violento e injusto como los demás, y en obtener de esa conciencia un sentimiento de supremacía sobre el resto de los hombres. No es que sea malo, pero es hipócrita porque a cada una de las acciones que realiza, se agrega y se opone esa conciencia como reflexión de sí misma; y además, porque pretende erigir en ley universal su limitado círculo de virtudes: "a la escisión interna del hombre, se limita a añadir su tozuda vanidad".[23] La virtud que practica consiste en la sumisión de la ley puramente formal y desprovista de contenido la cual no puede producir más que incomprensión, miedo a los impulsos, conflictos interiores, timidez, sentimiento de imperfección, un estilo miserable de vida; ante los ojos de la vida, el virtuoso kantiano es "siempre esclavo ante un tirano y un tirano frente a otros esclavos".[24] Su virtud consiste en seguir inflexiblemente un principio, pero para preservarla, debe mantenerse ansiosamente alejado de lo diverso.

La actitud del virtuoso hegeliano consiste por el contrario en guardar una disposición espontánea y sin lucha en la eticidad. La autonomía moral del individuo existe y debe ser reconocida; pero, para ella, actuar de acuerdo con la ley no significa atentar contra los impulsos sino hacer que mediante la razón, la acción y el imperativo coincidan de tal modo que los preceptos pierdan su forma de leyes. El individuo no vive *bajo* la ley, vive la ley y esto no es sinónimo de sumisión a un déspota.

23 *Escritos de juventud*, p. 308 (w, 1, 323).
24 *Ibid.*, p. 272 (w, 1, 302).

Es un error elevar al nivel de máxima el predominio del deber y debe sustituírsele con una inclinación natural hacia el bien, porque toda virtud es sólo una modificación del amor, lazo vivo de virtudes, unidad simple y sin escisión que resuelve en su totalidad el aparente conflicto de deberes. No es que Hegel trate de reivindicar con ello ciertos pecados heroicos, ni de embobarse con la aparente riqueza del sentimiento humano, sino sólo establecer que moralidad significa coincidencia de la ley con la vida, no agravación de nuestros conflictos internos. Según él, el mejor de los actos virtuosos se congela si es el resultado de la sumisión irreflexiva a un precepto formal: haciendo de la ley un pensamiento general y obedeciéndolo ciegamente nos evitamos la pena y la dificultad de vivirla. Claro está que para Kant, Hegel habría sido un místico y un presuntuoso, pero es que éste jamás habría aceptado que la vida libre y humana pueda resumirse en un precepto abstracto en el cual nada nace, nada cambia, nada perece y nada se adquiere.

La mala conciencia criminal presenta dificultades análogas a la razón práctica: el criminal kantiano sólo puede esperar que el peso de la ley lo aplaste. Es natural, porque si la ley y el crimen son realidades distintas y extrañas, su encuentro no puede terminar sino en desgracia. Frente a la ley que ha violentado, ese culpable no tiene más que someterse y esperar con resignación la cólera de la justicia; para la ley intacta el responsable es simplemente "un pecado con existencia", "un crimen con personalidad".[25]

Pero de esta manera, piensa Hegel, se reintroduce una servidumbre intolerable y es normal la reacción que consiste en rebelarse contra la pena cuando no se ha comprendido el sentido del castigo. Después de todo es una vergüenza doblegarse ante el yugo aunque se llame imperativo categórico. Esta rebelión comprensible es sin embargo un error promovido por la filosofía que insiste en mantener separados el acto culpable y la ley, incapaz como es de reconocer que el crimen no consiste en alterar un precepto formal sino en atentar contra la vida. Lo que el criminal destruye no es una ley singular y extraña sino la "amistad de la vida" y ésta, agredida, se vuelve contra el culpable; la ley no precede al crimen sino que nace de la vida alterada. Es normal que la vida ultrajada vuelva la ley contra el responsable, pero no lo hace presuponiendo el crimen y elaborando leyes draconianas que nadie reconoce como suyas, sino fabricando la ley que es su venganza *sólo* porque existe el crimen. En sí misma, la vida no tiene reglas ni leyes; si elabora preceptos es únicamente con el fin de protegerse contra sus violadores; "la ley jurídica que resulta es pues posterior a la vida e inferior a ésta".[26]

25 *Ibid.*, p. 331 (w, 2, 353).
26 *Ibid.*, p. 321 (w, 2, 341).

Desde el punto de vista moral no basta con la resignación del criminal porque eso no reconcilia a la ley hostil con el culpable, y por otra parte, es una mendicidad estúpida esperar que la bondad de Dios lo lleve a ocultarse a sí mismo la gravedad de nuestras faltas. Para estas dos alternativas fariseas, escapar al castigo sólo puede ser producto de un olvido o de una mentira, y si finalmente ese castigo llega a ejecutarse, su efecto será hacer sufrir al responsable, pero en ningún caso mejorarlo. La única solución digna y posible para la conciencia criminal consiste en reintegrarse a la vida dividida buscando un punto de reunificación para la vida escindida. A este mundo superior en el cual la falta y la vida se reconcilian, Hegel lo llama *destino:* éste es "insobornable e ilimitado" y mucho más riguroso que la pena jurídica, porque puede desencadenarse en una violenta injusticia contra la culpa sin delito, aplastando al inocente. En cambio, el crimen entendido como destino reunifica lo singular y lo universal, al culpable y a la ley que han sido divididos por la falta. El error del criminal es creer que la vida le es indiferente y ajena: en ella y por ella se reúnen la falta y la ley. Aquél debe ser consciente de que el crimen no consiste en violentar un precepto contenido en algún código, pero en el momento en que reconozca su violencia en el seno de la unidad originaria, habrá alcanzado una concepción del destino que comprende todas las escisiones de la vida, y que es capaz de reconciliarlo con el castigo; lo mismo que en Kant, la ley del talión sigue siendo fundamento del derecho, pero no es concebida como una amenazante espada de Damocles sino como la reivindicación de la vida, el castigo que ella impone para lograr su reunificación.[27]

El amor y el destino son intuiciones de que se vale el *concepto* para exhibir que la vida es capaz de conciliar la ley y la acción: por medio del amor, la ley pierde su forma extraña y despótica; por medio del destino, la ley reintegra su forma y su contenido que han sido separados por el daño. Tienen un carácter intuitivo, pero sirven para mostrar la incapacidad de la doctrina kantiana para comprender la acción moral efectiva, ineptitud que proviene del artificio formal del concepto puro de deber, y de la separación que éste introduce entre la moralidad subjetiva y la legalidad colectiva. Ellas manifiestan que la búsqueda de lo absoluto no es una fantasía de filósofo, sino una exigencia para pensar la acción singular que siempre está compuesta tanto de la identidad como de la diferencia: la unión de la relación y de la indiferencia de los opuestos no es, como piensa la razón práctica, una simple posibilidad

27 "El crimen, como hecho singular, es una gota que no afecta a lo general, que en él está absorbida; ¿qué importa un homicidio en el todo?" *Filosofía real,* p. 191.

sino la unidad realizada en cada individuo entre lo que es su esencia y lo que encuentra necesariamente constituido bajo la forma de leyes, costumbres y orden. En el absoluto, libertad y necesidad ya no se oponen, porque el sujeto obtiene su identidad absoluta viviendo libremente esa vida necesaria. Comprender los actos de una vida ética es comprender ese absoluto, porque éste es el único que otorga significado a toda iniciativa individual que, sin él, *no es*. La virtud, el crimen, y en general, toda pasión se personifican en actos individuales, pero su significado no descansa en determinaciones que provengan del yo, sino en su pertenencia a procesos que no están ordenados por ningún particular: el amor y el destino. Ambas nociones sirven para indicar que el contenido de toda acción individual proviene de lo indiviso.

Oponiéndose a la moral kantiana, el concepto obtiene su primer impulso: la filosofía tiene la obligación de pensar lo actual evitando cualquier dualismo entre acción individual y vida ética, remitiendo esta unión de la identidad y de la diferencia a una entidad superior en la cual ninguna escisión es permitida: a ello se aplican las difíciles nociones de amor y destino. A pesar de su oscuridad, ellas participan en la formación de la filosofía del concepto que se inicia con el presentimiento de esa unificación, y bajo la premisa de que sólo al interior de esa sustancia cobra sentido cualquier iniciativa individual. Aún no adquiere forma, pero esta intuición es crucial porque separa al concepto de toda filosofía dogmática que en general no acierta a pensar sino bajo las condiciones de una disyuntiva: o bien una cosa. . . o bien la otra; o bien el deber, o bien la vida. Mal principio éste, porque como lo han mostrado la virtud y el crimen, si se admite de entrada la independencia de los extremos, todo intento posterior de reconciliación es inútil. Poco importan los esfuerzos que realice el pensamiento, una vez que dos polos son autónomos, su unión, cualquiera que sea, es un artificio inofensivo. El saber especulativo sólo se pone en marcha cuando se supera tal principio dogmático, cuando se reconoce que la definición de una cosa no puede excluir su contacto con el otro. Sea lo que sea la totalidad (la vida, el amor), ella debe incluir lo uno y su diferente en una síntesis superior compuesta de esos antagonismos. Jamás se aceptará pues que *en cierto modo* es la ley y *en cierto modo* la vida: *en tanto que* individuo la ley es opresiva, *en tanto que* ley, el individuo es insignificante; pero esta falsa alternativa aparece cuando se está *obligado a elegir* entre extremos que se han separado y entonces lo mismo da un totalitario que un anarquista. En adelante, situarse en el *concepto* es reconocer el escaso valor que tienen tales elecciones solemnes.

El joven Hegel no descarta la posibilidad de una moral subjetiva, pero se empeña en mostrar que el significado de toda acción moral pro-

viene de su unión con la eticidad, por eso asegura que la razón práctica no es nada sin la vida ética. No es pues extraño que su rechazo a la doctrina del deber tenga un correlato en el terreno político: nada está más lejos de su concepto de Estado que la idea de comunidad promovida por la razón práctica. Es que la diferencia que Kant —y Fichte después de él— establece entre moralidad (a la que se reserva el acuerdo del móvil subjetivo con la ley de la razón) y la legalidad (que es limitada a la concordancia entre la acción y la ley), lo conduce necesariamente a dos teorías separadas e incompatibles: la doctrina de la virtud y la doctrina del derecho. Este no es más que otro aspecto de la separación entre identidad relativa e identidad absoluta, que hace de la unión una simple posibilidad; una y otra son posibles, pero su unión es aleatoria: la moralidad queda recluida en la interioridad de las conciencias, la legalidad se ve arrojada al exterior, como una no-identidad del sujeto. Ambas quedan como relativas una a la otra, y son relativas una y la otra; ninguna es del todo verdadera, ni verdaderamente ética, porque siendo separadas ¿cómo podrían conciliarse? El sistema político que surge de esta diferencia no puede sino limitarse al plano de la legalidad, de la unidad exterior entre conciencias autónomas. Puesto que la conciencia individual y la conciencia universal están separadas, en esa comunidad predomina la pérdida de la fe y de la fidelidad, la desconfianza, el pesimismo y la duda generalizadas, y no es exagerado decir que es el reino de la mala voluntad. Entonces, hacer reinar la ley no puede ser sino extender las restricciones entre conciencias reales opuestas; y la prohibición, el control y la vigilancia permanentes son índices de que se trata de hacer prevalecer de manera abstracta la universalidad moral enmedio de individualismo recalcitrante. Pero este Estado resulta viciado de antemano porque se condena a la inmovilidad en el momento en que sus controles recíprocos se equilibren realmente, porque requiere de instituciones ficticias que aseguren la permanencia de la precaria estabilidad alcanzada, y porque en él, incluso la idea de democracia es superflua: ¿qué puede valer la palabra de sus miembros si estos lo ignoran todo acerca de la voluntad general? Es Fichte quien propone la existencia de un Estado policiaco al hacer de la libertad de todos la opresión de cada uno; es natural, porque su Estado está compuesto de una multitud de estoicos forzados bajo la doctrina del deber.

Criticando los *Fundamentos del derecho natural* y *El Estado comercial cerrado* de Fichte, el joven republicano muestra lo lejos que está de adherirse al proyecto de un Estado omnipresente y totalitario como se le ha reprochado; él no comparte con la mayoría de los reformadores sociales la idea de que una comunidad de hombres razonables se alcanza únicamente cuando cada uno decide autolimitar su voluntad; para él, el

Estado verdadero no es una renuncia sino realización de la libertad individual. Un orden totalitario en el que todo acto privado esté sometido a la ley, y en el que la policía decida sobre la vida cotidiana, no merece ser llamado un organismo sino una máquina y como tal, carece de la capacidad de generar vida alguna. Es cierto que hace reinar el orden y el derecho, pero lo logra a costa de que "la confianza, la alegría, el amor y todas las potencialidades de la vida ética queden reducidas a cenizas".[28] Oponiéndose a la libertad es desde el principio indefendible; además articula sobre sí otros males: por una parte, aumenta desmesuradamente la carga del Estado sobre la comunidad, pero también y sobre todo, arruina cualquier sentido cívico: puesto que postula la inmoralidad general del ciudadano, ¿cómo podría despertar su generosidad espontánea?; puesto que se funda en la sospecha de la incompetencia y en el desdén de los sujetos, ¿cómo podría fortalecer el sentimiento de su dignidad? El único Estado racional es aquel en el que el ciudadano se reconcilia voluntaria y moralmente en la sustancia ética; con esta certeza, la filosofía de Hegel estará siempre contra los propósitos totalitarios.

El tema de la reunificación moral del individuo proviene originalmente de la oposición a la tiranía de las religiones positivas. El pasaje sin transición de ese dominio ético a un vocabulario religioso no es entonces una confusión juvenil del filósofo sino resultado de su dependencia al conjunto de problemas que encuentra, en particular de la teología laica, denominada filosofía práctica, de la que la iglesia invisible de Kant es una figura simbólica. No sería posible trazar aquí esa compleja asociación que por largo tiempo ha moldeado el pensamiento filosófico; pero, en cambio, es importante subrayar la original noción del concepto que aún hoy anima la presencia de Hegel en los modernos tratados de teología: nos referimos a su rechazo a toda noción de trascendencia o de inmanencia respecto a lo absoluto.

En efecto, en su búsqueda de lo absoluto, a ese punto unificante, a esa entidad superior que concilia los opuestos, lo llama *Dios*.[29] Dios reúne las condiciones de esa sustancia primera: él es concepto, es decir, potencia libre, autodeterminada, existente por la necesidad de su propia naturaleza y de su propia acción. Existe por lo tanto, necesariamente, y es lo único verdadero porque no está determinado por nada externo a

28 *Différence des systêmes philosophiques de Fichte et Schelling*, p. 118.

29 "Dios es, y también es el diablo; ambos son para sí. Ahora bien, si Dios es la esencia absoluta, ¿qué clase de esencia absoluta es ésa que no tiene en sí toda realidad, y principalmente el mal?" *Lecciones de historia de la filosofía*, volumen III, p. 233 (w, 20, 96).

sí. Pero, lo mismo que la sustancia de Spinoza, Dios no es ni un amo trascendente, ni un extraño; el mundo no es sólo el escenario de su representación y no tiene otro modo de existencia que la diversidad concreta. El despliega su esencia infinita en una infinidad de atributos, de manera que el concepto se permite afirmar que "sin el mundo, Dios no sería Dios". No puede ser descubierto, porque no se oculta en ningún sitio; es, por el contrario, lo que se fenomenaliza. Por eso Hegel se refiere a él como "el fenómeno del absoluto". No hay pues una naturaleza divina, *y luego* un mundo creado, *y luego* una serie de naturalezas finitas, porque para Dios, el mundo es autoproducción. No debe sorprender que frente a este Dios no valgan ruegos ni plegarias, ni quepa esperar de él bondad o misericordia. El panteísmo en Hegel es en realidad una forma de familiaridad con la sustancia Una.

La unión con esta sustancia debe ser considerada divina, pero para el individuo no consiste en arrodillarse con humildad, ni en despojarse de sus atributos singulares, sino en reconocer que lo divino está en él, en su participación en el todo. No creer en esta divinidad es despreciar al hombre y exiliar a Dios. Amar a Dios significa, por el contrario, sentirse integrado en la vida, saberse "ilimitado en lo infinito". Creer en él no quiere decir memorizar súplicas interminables —a Dios no pueden atraerle esos espíritus tembeleques—, sino en saberse no determinado por ninguna fuerza trascendente, porque toda determinación directa es sinónimo de vasallaje. Creer en él es tener un "sentimiento de vida", saber que no existe oposición entre él y sus criaturas, saber que la vida es una. No importa cuánto lo lamentemos, la sustancia es más grande que cada uno de nosotros y sentirse separado de ella es calumniar al espíritu y reintroducir la esclavitud que resiente el judío quien "sintiéndose nada, en nada participa de lo eterno". Reconocer su presencia es devolver a lo manifiesto su dignidad, rechazando la idea de explicarlo por un orden trascendente, de otorgarle un sentido como expresión de un mundo heterogéneo. Contra la relación de sumisión entre Dios y sus criaturas, Hegel propone una unión entre el Padre y el Hijo en la cual ambos son formas de la misma vida: el Hijo es el mismo que el Padre y ambos son una parte y el todo de la vida.[30] En esta filosofía teológica no hay ninguna predilección por lo invisible, ningún efecto por lo tenebroso; aún no está desarrollada, pero ya se prefigura la

30 "Dios es el Amor, es decir, esta diferenciación y la nada de esa diferencia; un juego de la diferenciación que nada tiene de serio, la diferencia puesta igualmente como suprimida, es decir, la idea simple, eterna." Citado en B. Bourgeois (1972), p. 20.

doctrina de la esencia contenida en la *Lógica* de 1812 y en su forma más concreta la categoría de efectividad.

En resumen, bajo la noción de Dios, el joven teólogo propone a los hombres que se sepan parte de la sustancia infinita, que no vean un abismo entre el todo y sus determinaciones, que se consideren parte de lo divino y que no se desprecien. A los hombres los une el hecho de ser una forma de lo divino en la tierra, ¿no es extraño que prefieran insistir en lo que los separa?; síntoma –piensa Hegel– de su frecuente "confusión con simples árboles de lo que es un bosque sagrado".

El ideal de reunificación que se anuncia en la noción de Dios se realiza entre nosotros porque somos parte de la luz y de la vida. No existe otro orden diferente al terrestre ni es necesario porque éste es divino como resultado de la actividad del todo. A la conciencia lúcida que adquiere la certeza de esa unidad se le reserva el nombre de libre, y para ella su libertad sólo se concibe en el mundo presente, en su actividad concreta realizada en lo efectivo. No es suficiente con enunciar que es la sustancia infinita quien otorga sentido a las iniciativas del individuo; debe agregarse que para éste, la relación que tiene con aquélla decide sobre el carácter de su libertad. Combatir la separación metafísica entre un mundo sensible y un mundo inteligible, es prefigurar la idea de libertad para la conciencia. Cierto que aún no se despliega en sus determinaciones concretas, pero desde ahora la idea de libertad consiste, en su forma general, en alcanzar la conciencia de sí reconociéndose en la sustancia, recobrando la autodeterminación de sus acciones, puesto que ella es indisociable del rechazo de toda idea de trascendencia. No es libre quien asume con resignación el papel inferior de criatura frente a un tirano; ser libre es sentir en sí la fuerza de lo divino y con ello liberarse de toda servidumbre, de toda humillación impuesta por la naturaleza y de toda fe indigna, reapropiándose la idea de determinación, entregada alguna vez de manera irreflexiva a un déspota.

Con la noción de libertad viene a la luz la categoría que está implícita y que organiza la diferencia esencial entre Hegel y la razón práctica. El rechazo a la positividad y la búsqueda del absoluto, la comprensión de lo efectivo y la negativa a toda forma de trascendencia, son diferencias puntuales, variaciones de un tema único que enfrenta al concepto con la doctrina del deber: es el sentido que cabe asignar a la idea de libertad. Hegel concede a Kant el mérito de haber elevado a rango absoluto la autonomía moral del individuo, pero introduciendo el concepto puro de deber ha vuelto a crear una separación entre su identidad relativa y su identidad absoluta, reduciendo esta última a la subsunción formal de las entidades limitadas. De ahí la serie de consecuencias que han sido examinadas. Sin duda, la idea de libertad quiere decir devolver

a la voluntad la autodeterminación de sus actos, pero Hegel piensa que ella no se logra con la servidumbre del yo bajo la noción de deber, sino mediante el reconocimiento de su unidad con la sustancia ética que *también* es una efectuación de su voluntad. La libertad a la que se aspira no es relativa sino absoluta, y se realiza en la acción moral cuando ésta da presencia simultánea a esos dos mundos, y muestra a la voluntad el significado preciso de la determinación de sus actos.

No es que por "libertad" deba entenderse "concesión a los instintos". *Autodeterminación de la conciencia no significa vuelta a la naturaleza;* estar sujeto al impulso no es ser libre, es sólo someterse a lo más primitivo. Ser libre no es sólo independizarse respecto a la acción empírica, sino también saberse orientado por leyes que son producto del pensamiento colectivo. Renunciar a un Dios trascendente no es constituir la religión privada del impulso, sino elegir libremente algo determinado por la razón, sin que ello implique alienarse en él: se es libre cuando se permanece en sí mismo sabiéndose en el todo, porque la libertad no es un ejercicio de aislamiento sino la conciencia de una solidaridad realizada en la vida una.

La idea de libertad no está completa sin el reconocimiento racional de la autodeterminación en el seno del todo. No basta con presentir la presencia de lo infinito en la tierra, es necesario que se logre la autoconciencia de esa unidad, y que toda acción se realice bajo esta certeza. La libertad no es pues un atributo limitado al dominio práctico: es pensamiento que se sabe libre y quienquiera que desee hablar de ella rechazando al pensamiento no sabe lo que está diciendo. Ella es la actividad de una conciencia que ha recobrado la autodeterminación de sus acciones por medio de principios provenientes de la ley de la razón.

La intuición es impaciente y aunque desea ciertos fines, no se ha dado los medios de alcanzarlos. La libertad que presiente en la idea de Dios existe, pero no es espontánea: la *Filosofía de la historia* mostrará que es una penosa conquista del espíritu, la *Filosofía del derecho* exhibirá que es un orden social por constituir, y la *Fenomenología* explicará que es una dura tarea para la conciencia. Pero en todos los casos se verá que ella no es una simple idea, sino una obra efectiva lograda en la existencia humana como sociedad, ley o Estado. Para el concepto no es un azar el tránsito de la ética a la proposición de una iglesia invisible: él estima que la religión, la moral y la política no son regiones extrañas e independientes entre sí, sino desplegamentos de la idea de libertad. Cada una es indicativa del proyecto de la conciencia moderna: alcanzar una solidaridad entre el todo y las partes orientada a desterrar cualquier rastro de despotismo.

Repletas de vida, amor, Dios y destino, las categorías del Frankfurt podrían con justicia ser consideradas poco racionales; ellas contienen tanto de intuición como de filosofía, y tal vez más aspiraciones personales que pensamientos. A partir de ellas sería difícil distinguir entre el saber especulativo y una ilusión romántica. Kant y las religiones positivas podrían argüir que no se han visto oponer una razón sino un presentimiento. Y no obstante esas páginas pertenecen al concepto y no son su prehistoria, ni participan de un primer error que más valdría olvidar. El punto merece atención porque nadie a insistido tanto como Hegel en que la filosofía debe recurrir a la forma del pensamiento para abandonar cualquier estado instintivo y convertirse en razón. Si no se desea convertirlo en otra forma de lirismo, es preciso exhibir tanto el lugar que ese primer ideal ocupa en el sistema, como la necesidad de su posterior abandono. Con ello se podrá comprender un nuevo elemento de esta filosofía que aparece en torno a la cuestión siguiente: ¿qué papel juega la intuición en el *concepto*?

El presentimiento de la existencia de una intrínseca unidad en lo diverso que se encuentra contenido en las nociones de amor, vida y Dios, es un elemento irrenunciable del pensamiento especulativo. Es sólo intuición en tanto que aprehensión no reflexiva de la diversidad encontrada en la experiencia viva y cotidiana, pero con todo, señala el arranque del saber especulativo el cual jamás reniega de su procedencia a partir de lo concreto. Este privilegio se explica porque la intuición anticipa al pensamiento racional en varios sentidos: por una parte, mucho antes que el concepto ella percibe, aunque de manera abstracta e indiferenciada, que lo único verdadero reside en la reunión de lo diverso. Acentuando *la unidad* de lo múltiple, ella forma parte de la razón porque prefigura el conocimiento de que lo concreto es *síntesis de diferencias* y tiene la ingenuidad de no dejar de asombrarse ante tal descubrimiento; es sólo presentimiento, pero basada en su empirismo infatigable deja adivinar que la razón existe necesariamente en la experiencia, porque ésta se ofrece como unidad de lo múltiple. La unidad absoluta que se busca no se encuentra más allá de la variación sino en la dispersión infinita de lo que aparece. Acentuando *lo múltiple* de la unidad, esa intuición tiene función preventiva porque denuncia la violencia que un poco de reflexión filosófica puede ejercer sobre la unidad efectiva. Ella previene que pensar sólo un poco, una sola determinación, no es comprender un fragmento, sino únicamente mutilar lo concreto. Un poco de pensamiento aleja de lo concreto, por eso contra toda filosofía que espera convencer de que su determinación unilateral es lo verdadero, un sano impulso de la razón invita a oponer la inconsecuencia: al empirismo obstinado de partida corresponde un extremo escepticismo.

A los principios abstractos no cabe reprocharles su inexactitud sino su incapacidad para comprender un acto efectivo.

La intuición forma entonces parte del concepto y es una forma de oposición al formalismo de Kant. Formalismo quiere decir resumen abstracto de lo diverso, compresión de lo múltiple bajo un Uno elegido de manera arbitraria; su apriorismo conceptual es negativo porque lo que se gana en rigor y coherencia lógicas se pierde en intuición de la totalidad. El *concepto* no termina nunca de reprocharle sus carencias: "ser limitado de ideas", "unilateralidad", "conceptos que se mantienen en la nada". Su opuesto directo es el escepticismo del empírico. Un empirismo recalcitrante nunca es tan condenable como ese formalismo vacío. Es verdad que el escéptico es incapaz de encontrar una unidad en lo manifiesto, pero el respeto que tiene a la multiplicidad le previene contra el riesgo del formalista quien si acierta a reconocer la unidad en la Idea, en cambio, no logra darle nunca presencia efectiva. Frente a Kant, Hegel no es un místico: es un escéptico. Pero es que el escéptico batalla del lado de la razón mostrando en su empirismo radical lo arbitrario que resulta imponer una determinación sobre las otras; su mayor virtud radica en que nunca retrocede ante la contradicción objetiva que percibe. No es verdad que el escéptico se limite a desconfiar de sus sentidos; por el contrario, él está absolutamente seguro que a todo objeto concreto le convienen determinaciones contradictorias, y puede probar que atribuirle un único rasgo definitorio es síntoma de precipitación ontológica. Quizá pueda arguirse que la filosofía del concepto no es la primera que recurre al escéptico para probar la dispersión de lo diverso, pero cuando éste aparece en otros tratados, lo hace bajo la forma de un espíritu vacilante en trance de ser convertido a alguna forma definida de dogmatismo. Que se obstine en lo empírico, que muestre con ello la banalidad del nuevo dogma que le ofrecen, y verá qué pronto deja de ser digno de confianza; sólo el concepto ve en su tozudez una forma justa de protesta contra la mutilación realizada por la reflexión abstracta. El escepticismo es la sospecha de que la razón no debe empobrecer lo vivo.

Pero una cosa es reivindicar un sano escepticismo inicial, y otra adoptar sin condiciones sus postulados. El pensamiento racional no puede conformarse con ese sencillo estado prerreflexivo, y exige darle forma lógica a su intuición primitiva. El escéptico tiene buenos motivos para subrayar la contradictoriedad que encierra toda cosa finita, pero sería un error estancarse en su intuición rebelde porque ésta no es más que una realización no racional de la razón, una forma imperfecta del concepto. La filosofía no puede reducirse a la destrucción sistemática de prejuicios (aunque ésta sea parte de su actividad). Previniendo contra los abusos del dogma, el escéptico es imbatible, pero al final resulta

insuficiente con indicar el incesante movimiento de categorías que conviene a todo objeto real; si su única tarea consiste en arrojar al vacío todas las definiciones que se le proponen sin lograr nada positivo, entonces cabe dudar de la seriedad de sus intenciones. El saber del concepto no se limita pues a la posición escéptica de mostrar las insuficiencias de la razón pura o de la razón práctica. Es un error conformarse con aquella adivinación momentánea, con ese reino de sombras; en este caso, más vale cualquier categoría, por seca y formal que sea, a esa derrota de la razón en lo inefable.

Es esta última decisión la que caracteriza a la filosofía del *concepto* Ella no ha sido la primera en intuir la unidad absoluta ni la única en reconocer la variación infinita, pero a diferencia del escéptico no se mantiene en la desesperación de lo diverso, y en oposición al presentimiento romántico la síntesis que busca no se realiza en la comunión sentimental con la naturaleza o con el arte, no se logra por el desmayo de la razón en beneficio de la sensibilidad. Para el concepto la unificación de lo múltiple existe –y aquí abandona la negatividad del escéptico–, pero ella es obra de la razón y no comunión inexpresable con el todo– y aquí se despide del romántico. El asegura que abandonar la vía de la razón es condenar la empresa sacrificando lo esencial. Su postulado básico es esa exigencia de racionalidad, la necesidad de que la intuición se convierta en *forma* de pensamiento. Se autoimpone entonces la obligación de elaborar una *lógica*, un conjunto de determinaciones conceptuales para pensar lo que ahora sólo alcanza a presentir. La unidad de los opuestos es objetiva y pensable; se presiente y se hace lógica; el sentido es uno y no está sumergido en la sensibilidad: éstas son las certezas fundadoras del concepto. Como todo el pensamiento filosófico del siglo XVIII, él proviene de la escisión provocada por los valores burgueses, pero para restaurar la unidad pérdida no propone –como lo hace la ilusión romántica– regresar a "esas bellas reuniones en las iglesias llenas de misterio". Las categorías de la *Lógica* no existen aún en 1800, pero una brecha se ha abierto: el ideal griego de reunificación que abandera al romanticismo ha quedado atrás; la bella totalidad inocente de la Grecia clásica ya no es evocada, y es indicativo de los progresos de nuestro filósofo el que hasta la nostalgia se ha perdido.

La aspiración a una fundamental unidad de lo diverso contenida en las nociones evangélicas del periodo de Frankfurt no es el inicio errático de lo que después será una filosofía verdadera; en ella se estructura ya una oposición al pensamiento formal y a la razón práctica, a las religiones positivas y al despotismo político. Claro está que una filosofía no se limita a un acto de intuición, pero con este presentimiento, el concepto se posibilita una cierta organización de ideas, responsables a fin de

cuentas de su originalidad: el valor absoluto de la eticidad en remplazo del narcisismo del yo; el pensamiento de la diversidad objetiva antes que la abstracción del formalismo; la reflexión sobre lo efectivo sin ver en él la representación de un orden heterogéneo. La sustancia ética absoluta que persigue no proviene de ninguna actividad del yo, pero eso no significa que exista por la supresión de los particulares sino por el despliegamiento de sus divergencias, mostrando que en su oposición cada una es la expresión del todo, realizando en éste las aspiraciones sensibles de los sujetos. Esta identidad del uno y de lo diverso no es una simple posibilidad, ni indica servidumbre alguna; es aquello que se logra en la vida efectiva, por eso comprender una comunidad humana es colocarla entre las obras de la voluntad activa y por tanto, libre.

Sin embargo, siendo necesaria, la sencilla intuición no es suficiente porque la libertad de la conciencia es autodeterminación guiada por las leyes de la razón; si la libertad existe, es porque las determinaciones de la voluntad en su acción resultan orientadas por los principios del pensamiento. La libertad no es sólo un atributo del dominio práctico; es preciso que el pensamiento también se reconozca en sus propios actos; es por eso que el concepto debe lograrse como una teoría reflexiva, más allá del valor del presentimiento. El resultado de conjunto será una filosofía que coloca en su centro la idea de libertad pero cuyos medios conceptuales la alejan de toda doctrina liberal. Armado con estas certezas, el *concepto* está listo para librar su próximas batallas.

*

Es posible reunir ahora las cuestiones implícitas y explícitas que organizan un texto como *La constitución de Alemania:* éste contiene planteado un problema histórico que involucra todo un montaje filosófico. El futuro del concepto consistirá en dar forma lógica y discursiva a esa doble interrogación que se ha propuesto: ¿cuál es la sucesión de formas históricas que adopta el Estado?, ¿cuáles las transformaciones que la relación de lo finito con lo infinito, de lo particular con la sustancia, sufre al interior de esas formas de Estado? Y sin admitir de entrada —como lo hacen las filosofías dogmáticas— que esa relación es imposible, ¿qué forma lógica debe adoptar?, ¿se trata de una progresión simple, de un devenir orientado, de un proceso sin sujeto? Es ante todo un problema histórico porque si Hegel coincide con la tradición griega al pensar que sólo la totalidad es verdadera y que la razón es un orden superior al cual pertenece el hombre; a diferencia de los clásicos, para él la sustancia ética no es un dato sino un logro, el cual no se explica por un acto inmotivado de Dios sino como su autoaprendizaje en lo

efectivo hasta alcanzar su libertad. El tema del artículo: el pasaje fallido del Estado alemán desde el feudalismo a la civilización, muestra que se presentan diversas tentativas y diferentes fracasos antes que el espíritu realice su libertad concreta, y puesto que las comunidades humanas deben padecer el calvario de esos intentos, es legítimo decir que el espíritu de los pueblos tiene una historia. Para pensar esta aventura universal, ¿cómo podrían bastar unas cuantas pobres abstracciones sin vida? Las diversas transformaciones del espíritu no son jeroglíficos de un proceso incomprensible, pero alcanzar su racionalidad implica un notable esfuerzo del pensamiento: elevarse hasta el saber de la contradicción, comprender –como lo había entrevisto, pero sólo entrevisto, Jacob Böhme– la unidad del sí en el no y del no en el sí, la unión de la identidad y de la diferencia, dando forma rigurosa a la intuición de que esa sustancia espiritual *es* el sujeto.

Pero para llegar a ello, el joven Hegel ha debido alterar en profundidad su primitivo paisaje intelectual, y no es poco interesante considerar en sí misma esa transformación: su reflexión se ha iniciado oponiéndose a las religiones positivas y autoritarias que actúan en complicidad con la servidumbre y el despotismo políticos. La positividad, resumida en esas doctrinas incomprensibles y misteriosas es índice de tiranía, impotencia moral y desprecio al hombre; es justo y normal enfrentarles la dignificación ética de la razón práctica. En realidad, la religión popular que debe sustituirla no es más que la manifestación de la naturaleza humana, expansión de la virtud y autosujeción de los hombres a las "leyes del corazón". En este primer momento lo natural es antagónico a lo positivo.

La constitución de Alemania y la oposición al dualismo kantiano exhiben sin embargo el lado opuesto de la cuestión: la adopción del punto de vista de la sustancia, la exigencia de un absoluto que otorga significado a la acción individual pero que no está centrado en las aspiraciones de ningún particular. Desde el punto de vista lógico, esto representa una reconciliación con la positividad: ésta ya no es considerada únicamente como el opuesto de la individualidad; el enfrentamiento con lo natural ya no se resuelve con su desaparición porque se admite que toda naturaleza concreta requiere, como uno de sus momentos, de un aprendizaje positivo. El individuo ya no se adhiere a la sustancia para extraviarse en ella, su naturaleza ya no se opone a un orden extraño sino que en él realiza su identidad como diferencia de sí, como unión de la identidad y de la diferencia en el Estado y en la vida ética. El dualismo entre natural y positivo que le había sido heredado por el entendimiento ilustrado, en el cual se despliegan sus primeras investigaciones, se encuentra ya trabajado por una contradicción del saber es-

peculativo manifestada por el problema de la unión del todo y de las partes.[31] El caso emblemático de esta contradicción fértil son las diversas posiciones que adopta el filósofo respecto al cristianismo y que van desde la condena radical de la *Vida de Jesús,* hasta las afirmaciones más moderadas de *El espíritu del cristianismo y su destino.*

La positividad no perderá con ello su carácter negativo y continuará siendo el primer móvil de la actividad política, pero ya no será criticada en nombre de una razón normativa, de una intacta naturaleza humana. La razón práctica sigue siendo la medida moral de la positividad; pero ésta sólo es calificada desde una perspectiva histórica, en un contexto definido, porque también hay una historia de la razón y de las relaciones que guarda con la sustancia. Lo positivo siempre será sobrevivencia opresiva, pero ya no es imposición sobre una naturaleza primaria sino una forma de desigualdad que el momento del espíritu vive respecto a la razón práctica que ha sido alcanzada. La naturaleza y la razón humanas jamás se ofrecen en estado puro: están siempre tamizadas por lo positivo que encuentran como orden necesario. Pero tal unión puede desintegrarse si el orden positivo se obstina más allá de su principio práctico; entonces, se produce un enfrentamiento, una insatisfacción y un anhelo hacia otra cosa, por otro mundo que muy pronto es encontrado. Lo positivo no es lo que se opone a una razón humana definida por su conformidad al principio universal de sí misma y fijada como necesaria, sino a una razón histórica que exige un examen del interior y del exterior de cada uno de los estados del espíritu. Lo esencial de esta contradicción es entonces que una razón y una naturaleza humana históricas, más la autocrítica que el espíritu ejerce sobre sí mismo, son las que se encargan de organizar los reclamos contra toda forma de servidumbre.

Hasta 1802, Hegel ha buscado respuesta a esas cuestiones en los dominios de la moral y de la religión. Es natural, puesto que ha debido combatir en su propio terreno a una tradición que le ofrece los problemas políticos como variantes de la acción ética o religiosa del individuo. En este estado de dependencia intelectual, el joven republicano concentra entonces dos tendencias que habrán de revelarse divergentes: una crítica que alcanza cualquier especie de servidumbre provocada por las instituciones políticas, y su inmediato desplazamiento al dominio moral y religioso; como si toda forma de tiranía fuera una mortificación hecha a la vida moral, y como si toda liberación política fuera equivalente a la aparición de una nueva religión popular. Los aforismos de la juventud exhiben esta tensión interna: "si hubiera un gobierno de ángeles, estos

31 Tesis sostenida por B. Bourgeois en "Naturel et positif dans les écrits bernois de Hegel". Fotocopia sin fecha.

se gobernarían democráticamente".[32] Habrán de pasar un cierto número de años y profundas alteraciones antes que su pensamiento libere una filosofía de la historia y del Estado autónomas. En ese tránsito, el vocabulario místico de Frankfurt se modificará por entero, y nociones como amor y vida cederán su lugar a categorías como razón e idea; términos como fe y saber serán sustituidos por espíritu y concepto, los cuales están cargados de un contenido histórico y lógico; por último, la voluntad de saberse en comunión con su pueblo –que aquí es más deseada que conceptualizada–, se transformará en una lógica de la unidad del ciudadano y la vida ética. Y no obstante, debe admitirse que a través de todas esas transformaciones se preserva la intuición originaria y existencial, la "nostalgia de la unión vivida" que ha hecho del amor el sólo y único viviente, lo único que subsiste, lo único que cuenta.

*

Triste época la que sigue a una derrota.

Para la conciencia son sin duda tiempos de crisis, horas de desgarramiento: "el sentimiento de contradicción entre la naturaleza y la vida efectiva corresponde a la necesidad de ver esa oposición superada; y eso se produce cuando la vida existente ha perdido su poder y su validez, cuando ella ha devenido un puro negativo" (I,2). Es el momento de la filosofía, de ese "domingo de la vida" que aparece siempre demasiado tarde, cuando el espíritu se retira de un mundo que se ha hecho insoportable.

Los "tiempos presentes" recluyen a los pensadores en sus gabinetes. Y sin embargo, para ellos retirarse de la vida efectiva es darse una muerte perpetua. La única salida parece ser la libertad del pensamiento. Es preciso encontrar un sentido a la desgracia si se quiere soportarla y en ese momento la filosofía recobra sus derechos: no es que ella se reduzca a una empresa edificante, pero quizá ayude a buscarse y a encontrarse en el mundo presente a fin de "gozar de él", o simplemente de darse un lugar para vivir. Para un filósofo que no predica la revuelta –y que no tiene condiciones objetivas para hacerlo–, suprimir lo negativo de la vida significa encontrar lo racional que existe en la historia, reconocer en el "mal de estos tiempos" la paciente labor del espíritu, la rosa de la razón activa, exhibiendo ante todos lo que el mundo presente tiene de contingente y de inútil. Esta ha sido la elección de Hegel. Ante una vida sin valor, él se otorga el derecho de esperar por la razón un mundo diferente –porque el sentido está definido, porque el camino del espí-

[32] Citado por Rozenkranz (1976), p. 34.

ritu está trazado–, y por la razón señalar a sus contemporáneos lo que el presente tiene de absurdo a fin de que no dobleguen su voluntad. La razón tiene razones que la sinrazón desconoce.

Como sucede con la mayoría de los clásicos políticos existe una gran disparidad entre las fuerzas del escritor y la realidad que enfrenta. *La constitución de Alemania,* un texto dedicado a la pedagogía política, exhibe también un desnivel insalvable entre sus recursos y los problemas que se plantea. Su importancia no radica pues en sus posibilidades prácticas sino en las exigencias conceptuales que contiene, en la búsqueda que con él se inicia de leyes objetivas y transindividuales y, finalmente, en su impaciencia frente a las soluciones sentimentales.

I
***

EXAMEN CRÍTICO DE LAS ACTAS DE LA ASAMBLEA DE ESTAMENTOS DEL REINO DE WÜRTEMBERG

Durante el segundo semestre de 1817 la *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*[1] revista de la que Hegel es redactor, publica nueve artículos bajo el título general de *Debates de la Asamblea de Estamentos del Reino de Würtemberg*, que contienen la única expresión política directa que haya sido impresa en su totalidad en vida del filósofo. No es la primera vez que ha buscado comentar la actualidad política a sus conciudadanos, pero desde su anterior intento en *La constitución de Alemania*, han transcurrido quince años y tanto el hombre como la vida en torno se han modificado. Filosóficamente hablando, ha logrado construirse un prestigio, puesto que entre ambos textos se sitúan la *Fenomenología del espíritu, La lógica* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* A cuatro años de distancia de los *Principios de la filosofía del derecho* (1821) y a once años de las *Lecciones de filosofía de la historia* (1828), las *Actas* nos muestran el estado del pensamiento político del Hegel maduro en los momentos inmediatamente anteriores a su residencia final en Berlín, donde se constituirá su dudoso prestigio de "filósofo del Estado prusiano".

La coyuntura política que impulsó la elaboración del escrito fue la propuesta, hecha en 1816 por el rey Federico II, de una constitución progresista para el reino de Würtemberg que limitaba los poderes de la corona, la cual, no obstante su carácter liberal (en el sentido que este término tiene a principios del siglo XIX), fue rechazada por la Asamblea de los estamentos provinciales en nombre de las antiguas libertades y de los viejos derechos feudales.

En esta disputa, Hegel toma partido resueltamente por el rey y por la constitución propuesta, aunque la adopción de esta causa impopular habrá de enfrentarlo a una serie de acusaciones y dificultades. Con su

[1] *Anales literarios de Heidelberg.*

escrito, no solamente aparece como un realista incondicional, lo que provoca la ruptura definitiva con el filósofo Paulus y las recriminaciones veladas de Niethammer[2] (a quienes debe su puesto en Heidelberg); además, R. Haym llega a sugerir que el texto fue ordenado por el ministro Wangenheim, quien habría sobornado al filósofo con la promesa de la cancillería de la Universidad de Tübingen, acusación que el mismo R. Haym habría de retirar algunos años más tarde, en sus *Memorias*. Una mirada a la escena política de la época permitirá comprender mejor cómo se inicia una reputación.

1816-1817 son los años de la restauración en Europa. Sobre todo el continente se abate una ola de reacción consecutiva a la primera derrota de Napoleón. Desde Austria, Metternich y Gentz reorganizan aquello que puede salvarse de los privilegios de una nobleza que ha visto con alivio derrumbarse los principios republicanos. Los acuerdos de Viena y París (julio-noviembre de 1815), concebidos para contener los efectos de la historia en el último cuarto de siglo, para limitar incluso por la violencia a las fuerzas liberadas por la revolución, buscan restablecer algo semejante al antiguo equilibrio de poderes, reanimando posesiones ancestrales a los vencedores, castigando y reprimiendo a los vencidos e ignorando todas las aspiraciones nacionales de los pueblos de Europa, las cuales se verán pospuestas hasta la agitación de 1830. Esfuerzos vanos. En realidad el antiguo orden aristocrático estaba irrevocablemente condenado; aunque de manera desigual, pero con mayor nitidez en los territorios limítrofes a Francia, la aristocracia había perdido sus derechos de jurisdicción, su monopolio de los altos cargos en el ejército, sus servicios y prerrogativas feudales, sus títulos, privilegios, y hasta la facultad de heredar posesiones indivisas a sus primogénitos. La abolición de enclaves e inmunidades feudales, la desaparición del diezmo, la servidumbre y las obligaciones señoriales, la extinción de los vestigios de la justicia eclesiástica y feudal, estaban acompañadas de la apertura de carreras públicas para los hombres de talento, la aparición de una nueva clase de funcionarios de Estado y el surgimiento de una nue-

2 "Podría apostar que Ud. no habría escrito su recensión si hubiera tenido, como yo, la oportunidad de conocer en detalle las razones reales. . . lo menos que se puede decir a propósito de todo esto es que trata con mucho espíritu un suceso desagradable" (Niethammer a Hegel, 27-XII-1817). Brusca respuesta de Hegel: "Ud. me hace el molesto cumplido de ser capaz de defender con talento una mala causa. . . Para empezar, en lo que se refiere a una mala causa, para mí, nada es peor que transformar una buena causa, e incluso la más noble, en una mala causa por el hecho de no comprenderla. En mi opinión eso sólo merece algunas lágrimas de los ángeles; en cuanto a mí, simple mortal, permanezco únicamente en estado de irritación." (Hegel a Niethammer, 31-I-1818). *Correspondencia*, vol. II.

va aristocracia más ligada al comercio y a la industria que a los hábitos de la nobleza del antiguo régimen. Y todo esto era irreversible. A pesar de las "Reflexiones sobre la revolución francesa" de Burke, a pesar del restablecimiento del papa en su trono de Roma y del entusiasmo que la restauración provocó entre aquellos que habían sido desposeídos por la revolución y las reformas napoleónicas, el proyecto de la Santa Alianza de volver a las antiguas fronteras, dinastías, instituciones y modos de vida, estaba destinado al fracaso y se le verá, convertido en ruinas, hacia 1831. Pero en 1816 la contrarrevolución vive aún sus días de gloria. Con la primera derrota de Francia, la situación europea no se orienta hacia la modernidad liberal sino hacia la restauración de los derechos feudales, y este impulso inicial se verá aún reforzado por el retorno del emperador de la isla de Elba y el desenlace de Waterloo.

Sin embargo, no todas las cabezas coronadas respiran con la misma tranquilidad. Para Federico I de Würtemberg por ejemplo, la situación se ha vuelto en extremo delicada. Ciertas alianzas del pasado comprometen su presente; de hecho, el entonces duque Federico fue nombrado rey por el mismo Napoleón y durante las campañas alemanas de la Francia imperial, ha debido cumplir el papel de aliado del invasor; en recompensa, ha logrado duplicar el territorio y la población del reino. Federico II está además emparentado con el emperador: es cuñado de Jerónimo Bonaparte, el recién depuesto rey de Westphalia, y ambos son partícipes de la Confederación del Rhín que goza del protectorado del mismo Napoleón. Por último, el estado de Würtemberg está muy lejos del ideal de Estado republicano; su organización se inspira más bien en el absolutismo burocrático de Catalina II de Rusia. Todo ello, aunado a los vivos sentimientos nacionalistas y antifranceses, basta para hacer pasar la oposición de la asamblea de notables de Würtemberg por la actividad de un parlamento revolucionario. Es natural que con su aliado vencido, el rey tema que haya llegado el momento de saldar cuentas con la aristocracia local revanchista.

Lo que el príncipe intenta en ese momento es adelantarse en la partida política: propone una constitución liberal que limita considerablemente los privilegios reales, la cual desata de inmediato la hostilidad de la dieta. A la propuesta de la nueva constitución, aquélla responde de entrada con la negativa absoluta exigiendo como condición previa a toda negociación el retorno puro y simple a los "antiguo derechos" feudales. Viéndose al fin imposibilitada a evitar el examen de la cuestión, la asamblea elige retardar interminablemente el proceso enfrentándole toda clase de formalidades políticas y legales.

El escenario es pues el siguiente: el rey propone una constitución progresista mientras los representantes del pueblo se preparan a recha-

zarla. Si se consideran los papeles tradicionales en los protagonistas, "esta obra se representa exactamente al revés" —comenta Hegel—.

Es fácil explicar, sin recurrir al cohecho, la adhesión del filósofo a la causa del rey por medio de una categoría conocida desde *La Constitución de Alemania:* se trata del espíritu del tiempo que anima las instituciones humanas y las ajusta a los principios del derecho racional. Como es bien sabido, "todo lo que es efectivo, es racional", pero no todo lo que existe merece aquel nombre eminente, y si en algún lugar lo existente se niega a devenir efectivo, es en el juego de oposiciones irrisorio al que se libra la Dieta. A los ojos de la razón, rechazando esa expresión racional del estado moderno que es la nueva constitución, aquélla es culpable de impedir que el espíritu del tiempo cumpla sus objetivos enfrentándole una actividad mezquina, oponiéndole los viejos privilegios como si se tratara de nuevas libertades: "Desde siempre, la enfermedad de los alemanes ha sido girar en torno a ese formalismo vacío. Eso mismo sucede en Würtemburg con la Asamblea; toda su actividad se limita a la estéril afirmación de un derecho formal y abstracto con una necedad de abogado".

¿De qué han servido los años transcurridos desde la gran revolución francesa si la obstinación es la misma? 25 años de martelamiento en el mortero de la historia no bastan para llevar a la asamblea a la razón; ella se coloca en un punto de vista "exactamente opuesto a la realidad presente en el mundo", y se empeña en una tarea imposible: revivir lo que ha muerto. La banalidad de su actuación es síntoma de lo inútil que resulta oponer al derecho racional los antiguos privilegios disfrazados de derecho histórico o positivo: "Se ha repetido con frecuencia que los derechos no pueden ser prescritos, que cien años de injusticia no crean ningún Derecho, y se hubiera debido agregar: aún en el caso en que la injusticia centenaria hubiese sido llamada Derecho".

Un respetable derecho milenario naufraga cuando desaparece la base que condiciona su existencia, y querer retornar a ese estado de cosas es perder el sentido de la historia universal. Ningún orden anterior puede legítimamente pretender sobrevivir fuera de su tiempo; una vez desaparecida la antigua situación es una necedad absurda el aferrarse a ese principio político. Tiesa en su formalismo vacío, la restauración encarnada en la asamblea, sufre de una contradicción que la esteriliza para siempre: pretende salvaguardar un orden que es la antítesis del principio moderno, por eso se niega a sí misma toda sustancia histórica, y se condena de antemano toda esperanza a tener algún valor. ¿No es absurdo que por justicia entienda "respeto irrestricto a los antiguos privilegios?" Si algún conservadurismo se encuentra en Hegel, este jamás implica nostalgia por lo que ya fue, porque para él juzgar políticamente

significa adoptar una perspectiva histórica respecto a un proceso, es hacer de la historia del mundo el único tribunal de lo existente, haciendo militar en política la idea de devenir (que quizá es una idea sencilla, pero no es nunca una idea espontánea). Mientras otros se oponen en vano, la filosofía tiene el deber de reconocer y saludar el principio universal que irrumpe en el tiempo presente. Ella *crea* la experiencia política y ésta consiste ante todo en saber diferenciar aquello que es real de lo que no lo es: distinción que permite reconocer que el "espíritu del tiempo",[3] ese viejo topo trabaja y progresa de manera sorda e insensible, ha vuelto dañinas las antiguas instituciones sin que se tenga conciencia de ello.

La política del *concepto* desaparece sin la idea de devenir, la cual en sí misma no presenta ninguna dificultad. Pero en Hegel, ella funciona en un montaje más amplio al interior de una "filosofía de la historia", es decir, que la noción está asociada a otras dos categorías que la tradición ulterior –Marx incluido– tendrá serias dificultades al manejar: el concepto asegura que el proceso tiene un sentido definido y además, que su progresión es necesaria. Conviene subrayar desde ahora esta asociación de nociones porque la imagen frecuente del dogmatismo hegeliano en historia proviene de esa certeza tan masiva. Mediante esas nociones existe el riesgo cierto de reducirlo a una teoría expresiva o a un optimismo teleológico, peligro real que encuentra su justificación en ciertos textos. A través de ellas se suele presentar: o bien la imagen de un filósofo que en cada acto se tropieza con el absoluto, lo mismo que "a los pastores les ocurre tropezarse con la madre de Dios",[4] o bien la figura de alguien que invitaría a confiar en la realización ineluctable de los fines que sólo él ha decidido. Pero de este modo se cancela el acceso a esta filosofía. Es posible mostrar que el *concepto* no hace suya esta lectura tan trivial, exhibiendo que la comprensión y la necesidad del proceso que enfatiza son otra cosa que visiones de iluminado. Para ello será necesario examinar con detalle las nociones de *conocimiento* y *efectividad* que precisan su concepción del desarrollo histórico. Por el momento, basta con señalar algunas consecuencias de esa asociación de categorías: en respuesta a Niethammer, quien le ha expresado su desagrado por la primera parte del escrito, Hegel insiste: "Yo me aferro a la idea de que el espíritu del tiempo ha dado la orden de avanzar. Esta orden es obedecida: ese Ser progresa como una falange acerada y compacta, irresistible, y con un movimiento tan poco perceptible como el sol, por caminos buenos y por caminos malos."[5]

3 Expresión contenida en *La constitución de Alemania.*

4 G. Lebrun (1972), p. 12.

5 *Correspondencia,* volumen II, 5 de julio de 1816.

El reconocimiento de que el proceso tiene un sentido sólo existe *para nosotros,* es decir, cuando se contempla la progresión desde su fin, mientras que las diversas figuras se suceden, cada una ignorante de su destino. Un error de perspectiva aparece de inmediato: creer que el significado del proceso estaba dado de antemano, que se realiza mediante la *expresión* de esa entidad prexistente, y que cada momento es una transfiguración de Dios. Se lee retrospectivamente –¿y de qué otra manera se podría escribir la historia?–, y lo que debería considerarse *conocimiento*, es decir la aportación por el intelecto de un orden conceptual, es llamado "manifestación de Dios". Hegel, por su parte, afirma que el significado del proceso no proviene de la exhibición de un ser astuto que se sabría a sí mismo desde el inicio, porque el sentido se va creando en cada momento, y corresponde al pensamiento aportar sus categorías para clarificarlo a lo largo de un desarrollo que es tangible, pero que también es mudo. El idealismo absoluto de Hegel no consiste en descubrir la aparición de Dios en el objeto más humilde; lo prueba el hecho de que ha desterrado de su filosofía todo rastro de trascendencia y se niega a pensar bajo los términos de *representación* o *expresión*. El error que considera que la historia es la astucia representativa de un sujeto no es imputable a Hegel; para éste, no hay un sujeto *expresándose* en la historia, sino sólo la historia como *constitución* de un sujeto, como el despliegue de los momentos de formación de una entidad llamada *espíritu*, inexistente, carente de sentido antes de su desarrollo. El espíritu no usa al mundo como su escenario, porque sin el mundo, el espíritu *no es*. Volveremos más adelante sobre la cuestión; por ahora deseamos señalar otra consecuencia de índole más general y sencilla: esta idea de "proceso de autoproducción del espíritu" tiene sin duda un extraño aspecto, pero produce un concepto de historia entendida como proceso transindividual, dotado de significación. Y esto merece subrayarse: según Hegel, la historia no está centrada en ninguna categoría referida al individuo y tampoco narra la aventura de ninguna enajenación humana, sino sólo el avance de una entidad colectiva hacia su autorrealización. La filosofía no tiene más tarea que precisar esa misma idea: a lo largo de la historia, los actos no están sujetos al azar, ni reina en ella el sinsentido; un fin último ha gobernado la vida de los pueblos como lo prueba el que la historia universal se desarrolle de manera inteligible hacia una meta: que se construya el reino efectivo de la libertad. Reflexionar sobre la historia consiste en desechar lo contingente del proceso mostrando que posee una disposición interna, un fin, y éste radica en que el espíritu alcance su autodeterminación. La primera noción que se ofrece de la historia es la de un proceso transindividual, que a través de sus peripecias y su tumulto permite al pensamiento des-

cubrir un sentido: el camino de la conciencia del espíritu hacia su libertad.

Además, ese proceso es necesario. Pero la noción de necesidad no está asociada a ningún optimismo infundado: en el mundo ocurre lo necesario, lo que no equivale a decir que el mundo es ineluctable. En la historia no existe ninguna racionalidad *inmanente al proceso,* porque para Hegel no hay ninguna racionalidad constatable que sea exterior al pensamiento. Corresponde al intelecto vincular al objeto existente con un conjunto de condiciones reales dadas: si eso es posible, entonces se dirá que el objeto es racionalmente necesario. Hablar de lo necesario no es adoptar las armas de la fe, sino saber, por medio del pensamiento, que lo que existe guarda relaciones de necesidad con un conjunto de posibilidades reales. La noción de necesidad sirve para indicar que si un conjunto de condiciones está presente, entonces la cosa pasa a la existencia. Ella sirve pues para exhibir, por la razón, que el presente no es fortuito. En el terreno de la historia, ello significa que los fines universales se realizan independientemente del acuerdo de cualquiera de nosotros. Si las condiciones del objeto están presentes, ¿qué importancia tiene la anuencia de cada uno? La historia es resultado de los actos, y eso produce su sentido, pero no es del orden del consentimiento: el proceso es objetivo y tiene una orientación que no depende de los sentimientos de ningún individuo. Su esencia necesaria consiste en subordinar las contingencias que se le oponen, y a la larga, nada puede inmiscuirse en la obligatoriedad de su realización. No es que la historia ignore las pasiones individuales; en ella, cada uno ejerce un cálculo subjetivo con frecuencia mezquino, y nadie posee una visión prospectiva, pero lo que resulta del conjunto es algo diferente al caos: es un *significado,* aunque su percepción sea insuficiente, su articulación sea incompleta, su coordinación inexistente. Cuando se examina un proceso histórico, la situación es clara y la lógica inteligible, y aunque cada uno persigue sus propios objetivos, los fines generales, que son descifrables, no han sido concebidos por nadie. La filosofía de Hegel obliga entonces a no identificar *proceso racional* y *conciencia,* abandonando la idea de que un desarrollo sólo es comprensible si proviene del bien y de la claridad de miras, mientras que del mal sólo podría generarse un sinsentido, como resultado del rechazo a la razón. Lo negativo y lo feo son pensables, y su existencia no conduce a desesperar de la historia, a pesar de que en ésta se realice algo diferente a lo que los hombres desean y proyectan, a lo que saben y a lo que quieren. La historia es, entonces, la *producción inconsciente* de un significado que el intelecto reconoce como *necesario;* en eso consiste su belleza.

Un juicio político es la movilización de todas esas nociones: valorar políticamente el presente no es sólo situarse en la idea de devenir sino

además pensar que el proceso es objetivo, que tiene un sentido y una necesidad inalterables por la acción de unas cuantas conciencias egoístas. De ahí la escasa consideración que merece la asamblea de Würtemberg; sus esfuerzos por detener aquel gigante resultan insignificantes: "¿Es que la más formidable reacción logró cambiar en lo esencial el curso de las cosas? Sobre todo si se dejan de lado las actividades ridículas y los éxitos minúsculos de las hormigas, las pulgas y los bicharajos."* La restauración es sin duda más ruidosa, más violenta, pero la razón es más poderosa y astuta; aquélla cree triunfar con sus mezquindades, en realidad, como sucede con frecuencia a esas actividades irreflexivas, es la ejecutora inconsciente de los propósitos de su enemigo, porque "a la verdad, rechazándosela, se la abraza".[6]

Que la grandeza del acto que consiste en proponer una constitución adaptada al Estado moderno no sea reconocida, debe achacársele sólo a la "noche de la vida privada" en que se encuentra sumergida la asamblea de notables. Su reclamo de retornar al buen viejo derecho feudal no esconde más que su "moralidad hipocondriaca" y el rechazo de los diputados a convertirse en ciudadanos de un Estado moderno. Para la razón, sería menos sorprendente que la dieta exigiera que los principios universales de la constitución fueran exhibidos en las escuelas y en las iglesias como las tablas de Moisés del ciudadano moderno, que el ver a esos representantes populares refugiarse en su independencia sombría. Didáctica política, la constitución es el credo del ciudadano: "Es un progreso infinitamente importante de la cultura el haber penetrado así en el conocimiento de los principios de organización del Estado, y el haber concebido esos principios bajo la forma de simples proposiciones, como un catecismo elemental" (2, 29).

¡Y pensar que ese enorme progreso corre el riesgo de verse retrasado por la nulidad política de los "padres del pueblo"! Pero, por lo demás, ¿son éstos sinceros? ¿qué se esconde detrás de ese retorno al viejo derecho, a esa institución sin vida?

Para Hegel en realidad se oculta un conflicto entre la nueva constitución y los intereses bajamente económicos de una fracción de clase: la aristocracia de toga. Es que la constitución –nos explica Hegel–, amenaza los privilegios de esa clase media parasitaria cuyo elemento más pernicioso, la casta de los escribanos, provee a la mayoría de los "representantes del pueblo" en la asamblea. Ni funcionarios del Estado, ni profesionales de alguna especialidad, los escribanos gozan del privilegio feudal del monopolio de un oficio que oprime económicamente a toda

* *Ibid.*

6 *Recension des oeuvres* de F.H. Jacobi, p. 24.

la población trabajadora del reino, imponiendo condiciones onerosas a todo acto jurídico o comercial. Esa "plaga del país" ejerce el control exclusivo sobre las escrituras referentes a toda actividad judicial no conflictiva (contratos simples, de matrimonio, testamentarios), así como el control de una parte de las cuentas municipales (hospitales, cajas de limosnas, fundaciones piadosas) con el resultado sorprendente de que sus honorarios rebasan con frecuencia el monto de la transacción. Esta casta de practicantes sin preparación en derecho o en finanzas no sólo se encuentra entre las causas de la migración fuera del reino, sino que forma además una escandalosa red de dependencias feudales en la cual el principal de ellos absorbe los ingresos del subalterno, y ambos succionan la sangre del productor directo. Es de prever que un ciudadano caído en esa desgracia tardará en encontrar la reconciliación con el sueño. Nada más severo puede decirse de una clase de hombres, que los cuadernos de quejas que proliferan a propósito del "monstruo de las escrituras". Würtemberg tiene el triste privilegio de conservar esta clase de notables de toga, soportes de una noble institución "desaparecida del resto de Alemania desde los tiempos del Dr. Faustus"; institución tan dañina que constituye un "mal francamente insoportable, capaz de arrojar a la desesperación a un hombre normal." (p. 82).[7]

La resistencia de la asamblea oculta en los hechos un sórdido cálculo de intereses. Con la mirada fija en sus privilegios, los representantes son sencillas supervivencias de un pasado enterrado; por eso su oposición existe y malgasta una cierta cantidad de tiempo y de papel, pero no es real. ¿Cómo podrían sospechar esos notables que la libertad concreta excluye los monopolios de su casta? Es posible que los móviles del príncipe no sean del todo honorables, pero nada justifica el aferrarse a privilegios arcaicos renunciando a la posibilidad que se ofrece de alcanzar un Estado moderno. Y lo que distingue al Estado del presente de toda organización anterior es colocar a la libertad como su atributo principal, excluyendo el predominio de cualquier particular. La oposición de la asamblea no indica más que dos cosas: ignorancia deliberada del sentido de la historia; incomprensión radical de la idea de Estado moderno.

Lo que descalifica a la asamblea es su voluntaria ignorancia acerca de la alteración decisiva que ha sufrido la idea de Estado y que lo aleja para siempre de sus formas previas. ¿En qué consiste su diferencia? Desde *La constitución de Alemania* sabemos que a diferencia del orden feudal, el Estado moderno no es la expresión ni la extensión del interés privado. Su fundamento es la ley pública y en él, los derechos políticos no son

[7] En adelante las citas que corresponden al [*Examen crítico de las*] *actas*. . . aparecen con el número de página de esta edición.

propiedad personal. Ahora debe agregarse que el Estado moderno resume el proceso que da sentido a la historia universal, cuya idea sólo se alcanza como resultado último, en la *marcha del espíritu hacia la conciencia de su libertad.* Esta frase tiene un aspecto extraño y sin embargo su comprensión es sencilla a condición de no entender por espíritu nada intangible, sino la vida comunitaria, el medio social específicamente humano, consecuencia del trabajo y la actividad de las conciencias singulares. En Hegel, ese término designa únicamente *el horizonte de experiencias y acciones comunes de un grupo.* La categoría no busca dar una consistencia ilusoria a un ser incorpóreo, sino designar aquello que en un pueblo unifica la sustancia común. El espíritu, único sujeto presente en la historia hegeliana, no es un ser universal abstracto, sino aquello que se objetiva de manera permanente como sociedad concreta en una organización comunitaria, siempre bajo la forma de "espíritu de un pueblo".[8] La idea de Estado moderno sintetiza las transformaciones ocurridas en ese dominio de la eticidad.

En oposición a la monótona vida de la naturaleza sólo ese medio humano tiene una historia, es decir, un proceso de interiorización de sus momentos previos, un desarrollo en el cual el pasado forma parte del presente. Según el *concepto,* el progreso del espíritu en la historia consiste en *saberse autodeterminado,* en adquirir conciencia de sí mediante una certeza que lo hace libre, de acuerdo con la idea aristotélica de que "libre es aquel que es por sí mismo y no por un otro". La tendencia hacia su libertad es lo que confiere a la historia un sentido y un plan: el plan de la razón. La historia está orientada, porque es la teodicea que exhibe la tragedia que el espíritu realiza consigo mismo a fin de engendrarse en lo objetivo, a fin de alcanzar la libertad. La idea de Estado moderno no hace más que concentrar esa certeza: la autodeterminación de las comunidades humanas.

Como proceso, la historia "no es una trama incoherente de errores individuales sino la experiencia de un ser –el espíritu– quien sin ser nada, debe convertirse en todo".[9] Teología, teofanía y teodicea, la historia es el medio más corto para reconocer la presencia de Dios en la tierra; ella es el despliegue de su naturaleza infinita en el elemento de los pueblos, por eso Dios alcanza su culminación en una comunidad humana constituida de acuerdo con la razón. El sacrificio que Dios realiza en lo efímero –que la historia relata y la filosofía comprende–, no es un acto fortuito y lamentable porque su esencia consiste en ser tangible y real, devenir lo que es, comprender su sustancia en el mundo

[8] *Lecciones sobre filosofía de la historia universal,* p. 65 (w, 12, 33).
[9] K. Papaionnau (1962), p. 69.

presente: Hegel no tiene otro Dios que la ciudad terrestre –escribió R. Haym. La historia aporta cotidianamente al *concepto* la prueba de que toda idea de trascendencia se realiza en la finitud.

El espíritu no es más que la objetivación de la idea de sustancia en la historia de los pueblos bajo la forma de una organización social. El espíritu, equivalente de la vida ética, es infinito, no porque sea inagotable sino porque su único objetivo es él mismo, la vuelta hacia sí que lo hace efectivo; él es verdadero, no por una decisión arbitraria del filósofo sino porque su vocación consiste en ser en la existencia, en realizar positivamente su concepto; es universal, no porque incluya toda diversidad imaginable, sino porque sólo tiene relación consigo mismo y no conoce exterioridad alguna. El espíritu no es sinónimo de un grupo de sujetos sino el sujeto deviniendo en la historia. El es idea que se materializa a sí misma, es decir, la idea de libertad y puesto que la historia es la narración de esa experiencia, es legítimo afirmar que ésta es el relato de cómo la libertad se crea un mundo. El Estado moderno contiene entonces la idea de autodeterminación de las comunidades humanas alcanzada mediante la aventura universal del espíritu.

La libertad del espíritu no se objetiva únicamente en el nivel de la vida ética sino también se hace realidad tangible en cada ciudadano entendido como voluntad libre.[10] ¿De qué valdría toda la historia si éste no llegará a saberse autodeterminado? Lo mismo que sucedía en la historia de los pueblos, el espíritu subjetivo se ha dejado presentir en diversas figuras antropológicas como modos históricos de la conciencia de sí –es el relato contenido en la *Fenomenología del espíritu*–, hasta que al fin ha alcanzado el reconocimiento de su libertad, la libertad de la voluntad que culmina con la ética kantiana: "una voluntad sin libertad es una palabra carente de sentido, y la libertad no es real sino como voluntad, como sujeto".[11] El ciudadano del Estado moderno es el resumen del proceso universal, una concreción de la idea de libertad; entendido como voluntad libre. Pero siguiendo las determinaciones generales de la libertad, la voluntad libre no debe ser confundida con su aparición inmediata o espontánea. La voluntad específicamente humana es por el contrario, una voluntad socializada y mediada por la razón activa, porque sólo es efectiva como voluntad pensante sujeta a la organización de la vida en común. La libertad no es atributo de la voluntad contingente; creer que el libre arbitrio es libre, es ceder demasiado a nuestras inclina-

10 "Con ello se indica el fin que se persigue en el proceso de la historia: es la libertad del sujeto, a fin de que éste adquiera una conciencia moral, a fin de que se dé fines universales, que les valorice." *Lecciones de filosofía de la historia universal*, p. 85 (w, 12, 39).

11 *Filosofía del derecho*, § 4 (w, 7, 96).

ciones. Llamemos tendencia o instinto pero no razón a aquellas manifestaciones de nuestras pasiones; en el mejor de los casos son prefiguraciones de la voluntad, pero consideradas desde un punto de vista universal, son sentimientos limitados con fines limitados. No llamemos libertad a la comunidad inmediata del espíritu con la naturaleza, porque la voluntad sólo es libre en el momento que comprende que el medio en que habita es el mundo que ella ha creado, y que ese mundo y su ley son la victoria de la razón sobre lo contingente. No llamemos libertad a la ciega obediencia a una pasión; reconocerse en lo universal limitando lo arbitrario es el acto característico de la voluntad libre y sólo es realizable dentro de un Estado, en el reino propiamente humano que Hegel llama sustancia ética: "el Estado es la realidad en la cual el individuo encuentra su libertad y el goce de su libertad".[12]

El Estado moderno contiene tanto la idea de soberanía como el concepto de libertad moral: además de la autodeterminación necesaria para toda comunidad, él es la prolongación, desarrollo y culminación de una filosofía de la voluntad individual autónoma, no en el sentido de un acto de sumisión a la sustancia sino como un sistema de prerrogativas adquiridas por el individuo; por eso el concepto no elabora una *teoría del deber* sino una *filosofía de los derechos* de la voluntad libre. Desde su aparición en la *Enciclopedia* de 1817, se ha dado como propósito elevar las conciencias hasta la certeza de su concepto, mostrando a los hombres que ellos no *poseen* la idea de libertad, sino que ellos *son* esa misma idea.

La voluntad aspira al bien y a la libertad y éstos existen, por eso la acción humana tiene sentido, pero no como abstractas ideas individuales sino como el bien y la libertad concretos que una comunidad busca realizar como fin común. El derecho y el Estado que resultan de esa acción son el medio natural que la voluntad libre se crea a sí misma, por eso la libertad sólo puede enunciarse al interior del Estado quien realiza o no realiza ese dominio de la voluntad. Del Estado no se dirá entonces que es consecuencia de la irritación y de las molestias que los hombres se causan mutuamente, y no se admitirá que su esencia se basa en una comunidad de temerosos; él es libertad lograda en la existencia empírica y su fundamento es la ley pública, pero no la ley del más fuerte sino la ley de la actividad racional por la cual cada ciudadano se reconoce como voluntad razonable: él es el imperio de la voluntad libre que se sabe mediada por la sustancia común. Frente a esta demostración sólo el entendimiento recalcitrante continúa obstinándose en valorar la sombría independencia del individuo, e insiste en que la libertad consiste en que

12 *Lecciones de filosofía de la historia universal,* p. 100 (w, 12, 55).

cada uno realice sus propias manías, aferrado a "ese miserable sentimentalismo que se mantiene en lo singular".[13] Es normal entonces su incomprensión de la idea de Estado, de la noción de cultura[14] y de cualquier tipo de solidaridad política entre los hombres.

La unión de la razón y de la libertad en el Estado es el aspecto más inquietante de la filosofía política de Hegel. Nada altera más nuestra sensibilidad que discurrir sobre la razón contenida *en* el Estado, nosotros, tan habituados a escuchar la razón *de* Estado. Pero en definitiva es el *concepto* quien tiene la razón contra nuestras sentimientos: el Estado es razón porque es el medio consciente que los hombres construyen para eliminar lo arbitrario, para dejar atrás su naturaleza inmediata; lo humano consiste justamente en construir un mundo de hombres, mundo que no es un absurdo llamar divino. El Estado es libertad porque sólo se es libre cuando la determinación recae en el sujeto, cuando cada uno nos *sabemos* en ese medio, cuando el Estado da forma humana a nuestros impulsos.[15]

Pero existen dos tentaciones que deben ser cuidadosamente evitadas: *a)* sería absurdo pretender que de ello se sigue que la filosofía debe justificar *todo* Estado; *b)* además, sería inútil construir desde el pensamiento una teoría del Estado ideal, como si no existiera Estado alguno sobre la tierra. Veamos más de cerca lo que Hegel estima que son dos errores solidarios:

Por una parte, su filosofía considera que el Estado es preeminente sobre el individuo, pero eso no lleva de ningún modo a validar de antemano *cualquier* Estado. El Estado racional no es un dato espontáneo sino un resultado histórico y político, un fin de razón. Hegel es el primero en recordarlo y en construir una teoría de las formas históricas de alienación dentro de los diversos estados. Un escrito político es ya un índice del abismo que separa lo existente de la realización efectiva de los principios racionales. Comprender, no es conformarse con el presente sino descifrar el jeroglífico de la razón que el Estado efectivo exhibe en la realidad.

13 Citado en J. Taminiaux (1984), p. 30.

14 "La cultura es una manera de pulir la particularidad de tal modo que se comporte según la naturaleza de la cosa. La verdadera originalidad exige una cultura real para producir la cosa misma, mientras que la falsa originalidad se conforma con las excentricidades que no pueden establecerse sino en la cabeza del hombre inculto." *Filosofía del derecho,* § 187 AD. (w, 7, 345).

15 "El principio de los estados modernos tiene esa fuerza y esa profundidad prodigiosas de dejar que se cumpla el principio de la subjetividad hasta la extrema independencia de la particularidad personal, de conducirla al mismo tiempo en la unidad sustancial y de mantener esta unidad en el principio mismo de la subjetividad." *Filosofía del derecho,* § 260 (w, 7, 407).

Por otra parte, su filosofía política no encuentra interés en elaborar un Estado en el pensamiento. Su tarea consiste en encontrar y describir aquello que prefigura a la razón en el Estado actual, en conocer lo que es y denunciar lo que no es. Su propósito no es crear ilusiones imposibles ni mortificarnos con nuestras miserias, sino buscar lo racional que se agita en el presente, mostrar lo verdadero y denunciar lo caduco en el estado de cosas existente. Idear un Estado es sencillo: basta dejar que las ilusiones estallen en imágenes; la verdadera dificultad consiste en analizar su aparición efectiva: "el Estado no es una obra de arte; él se encuentra en el mundo y en consecuencia en la esfera de lo arbitrario, de la contingencia y el error". Las conciencias románticas de derecha y de izquierda prefieren, claro está, desviar la mirada hacia el mundo inmaculado de las ideas; la filosofía de Hegel, por el contrario, es una invitación a dejar de maravillarse con las obras del pensamiento y a reconocer que, a pesar de todo, lo divino está *entre nosotros*: "El hombre más feo, el criminal, el estropeado y el enfermo, son aún hombres vivos; la vida, lo positivo perdura a pesar de la imperfección, y aquí sólo se trata de lo positivo."[16]

La ignorancia del sentido de la historia, la incomprensión de la idea de Estado, condenan a la reunión de notables de Würtemberg a la sinrazón. Es natural que el filósofo milite en el otro bando. Escribiendo las *Actas de 1817*, Hegel no busca apoyar la causa de un monarca arbitrario sino responder a la cuestión que ocupa a todo el pensamiento político de su época: ¿cuáles son las premisas (apenas anunciadas en las constituciones modernas) del desarrollo racional del Estado? Y es entonces cuando, discutiendo esos fundamentos de racionalidad política, el concepto manifiesta su disidencia frente a la constitución liberal propuesta, al menos en dos puntos esenciales: la existencia de una clase de funcionarios del Estado y la noción de representación contenida en las leyes electorales. Hegel no está del lado de la restauración, pero discrepa del liberalismo tradicional. Explicitando sus reservas, se verá el tipo de crítica a la que se libra aquel que pasa por un conservador obstinado.

En Würtemberg se desarrolla un proceso pervertido que puede describirse así: el poder político recae en un estamento que sólo puede expresar su propio interés. Pero, ¿cómo ha podido suceder que el pueblo confíe su representación en la asamblea a aquellos que son al mismo tiempo sus opresores? Semejante error muestra bien que una premisa del Estado moderno consiste en limitar lo arbitrario del impulso privado mediante ciertos instrumentos de mediación que mantengan vigente el interés general. La sociedad civil burguesa es el campo de batalla de vo-

16 *Filosofía del derecho*, § 258 AD. (w, 7, 404).

caciones mercantiles individuales; si sus representantes se convierten en poder legislativo, entonces no puede esperarse que ellos produzcan espontáneamente un sentido comunitario. Los valores que la sostienen están justo en el sentido opuesto al interés de la vida ética, por eso su predominio es indicativo de que ha llegado el momento de restablecer las ideas de comunidad y solidaridad como base de la existencia social y política. Lo que de inmediato plantea la pregunta: ¿cómo lograrlo? Una filosofía política está incompleta si, planteado el fundamento del derecho, evade la cuestión de cómo se logra una representación popular basada en esos principios. Una vez conocida la *teoría racional del derecho* basada en la voluntad libre, la continuación obligada es una *ciencia del Estado,* es decir una serie de conocimientos empíricos necesarios para la administración y el gobierno. Es por eso que los textos políticos contienen una reflexión acerca de la forma que debe adoptar la participación general de los ciudadanos en los asuntos del Estado.

Primera constatación: abandonada a sus propios recursos por los valores del capital, la sustancia ética común debe producir su propia clase de funcionarios si aspira a algún tipo de existencia social. Esto es necesario, porque nada en régimen burgués permite esperar que los fines particulares serán naturalmente subsumidos a los fines universales del Estado. La solución del concepto a esta dificultad constituye la llamada "clase universal",[17] el grupo de funcionarios responsables de la administración del Estado.

Reclutado sin distinción de fortuna, proveniencia o condición (aunque con frecuencia proviene de las inteligencias cultivadas de la clase media), el funcionario del interés universal no es miembro de ningún orden político sino el soporte de un poder gubernamental que se mantiene entre el poder legislativo y el poder soberano. El no expresa ningún interés partidario sino un fin superior, y si debe asegurársele la independencia económica y social –como lo sostiene la filosofía del derecho–, es con el fin de liberarlo de toda sujeción arbitraria. Aun cuando "políticamente esta clase no es nada",[18] su existencia viene a resolver el problema de la universalidad del Estado en un medio caracterizado por el interés y la ganancia privados. Pero al menos dos prejuicios deben ser removidos antes que lograr ese progreso racional:

a) Debe suprimirse la posibilidad de que tanto la nobleza como la casta de los abogados alcancen los puestos de representantes en la asamblea. Los primeros, por su vocación propietaria, los segundos por sus conceptos y sus principios vinculados al derecho privado y positivo, am-

[17] *Filosofía del derecho,* § 205 (w, 7, 357).
[18] E. Weil (1974), p. 65.

bos resultan ineptos para ejercer el derecho público racional que caracteriza al Estado. Como lo sostenía Napoleón, el "espíritu de abogado" se encuentra justo en la dirección opuesta a lo que exige el interés de una constitución moderna; ¿por qué no elegir en su lugar a médicos, cirujanos o curas si finalmente el sentido del Estado es una sabiduría esencialmente diferente al formalismo abstracto que proviene del derecho privado? Eligiendo tales personajes se da vigencia al prejuicio de que el sentido del Estado se basa en la sencilla rectitud o en la buena fe del que procura el interés común. Es innegable que todo propietario se interesa en preservar la paz social, pero sólo como extensión de sus propios fines; no es de extrañar que una vez llegadas al poder estas conciencias hagan del Estado un medio para lograr sus objetivos. Claro está que la asamblea de representantes debe ser electa, esto es un privilegio irrenunciable, pero debe serlo dentro de los estamentos que cultivan o que tienen presentes los fines del Estado; dejar la elección al azar y *después* interrogarse sobre cuáles pueden ser las convicciones de los representantes, es conceder demasiado a lo contingente.

b) La clase universal de funcionarios del Estado debe formar parte de la cámara de representantes, porque de acuerdo con Hegel no hay distinción entre capacidades administrativas y competencia política. En Würtemberg por el contrario, un viejo prejuicio asimila a todo funcionario público a doméstico del príncipe y por lo tanto lo excluye sin más consideración de cualquier vínculo con el pueblo. Desde 1629 ningún funcionario real participa en la asamblea bajo la superstición popular de que el interés del príncipe es automáticamente opuesto al interés común. Según el concepto, éste es un resabio de la historia vigente sólo para aquel que no comprende que Würtemberg ha dejado de ser un principado no soberano para convertirse en un Estado: "El pasaje de la gestión privada a los derechos del Estado es uno de los cambios más importantes de nuestro tiempo." La aparición de la clase universal es buena señal de que se han abandonado el caos y la barbarie para ingresar en la condición razonable de la vida civil, por eso sería el mejor momento de reconocer al servidor del Estado su dignidad –expresada en su libertad económica y civil–, dejando de asimilarlo a la servidumbre de la casa real.

La justificación social de la clase universal radica en oponerse al libre curso de lo arbitrario, en materializar lo universal y someter lo contingente; los rasgos casi sublimes del funcionario (ausencia de pasión, sentido de la justicia, moderación) muestran en su imposibilidad que es el contrapeso de lo burgués incontrolable, que su fin es moderar los fines singulares y hacer efectivos los fines de la razón. Es ilusoria, pero esta clase de burócratas eficientes expresa una forma de disputa permanente

de Hegel contra los valores burgueses y su oposición a la insociabilidad del interés privado: "El sentido del Estado se adquiere sobre todo, ocupándose habitualmente de las cuestiones de interés universal donde no solamente se resiente y se reconoce el valor infinito que lo universal posee en sí mismo, sino donde además se hace en profundidad la experiencia de la resistencia y la hostilidad del interés privado y de la lucha contra este interés, sobre todo con su obstinación en la medida en que se encuentra establecido en formas jurídicas." (p. 20).

Tan utópica y hasta dañina como se quiera, la clase universal tiende a resolver el error que consiste en dejar el poder del Estado en manos de individuos cuya voluntad es hacer lo menos posible por lo universal. El filósofo al que con frecuencia se acusa de ser un demiurgo del poder establecido prefiere una solución ilusoria antes que preservar un estado de injusticia: "no importa qué tan indispensable sea para el concepto de Estado monárquico el que contenga una asamblea de representantes, sería preferible en el límite no tener ninguna asamblea antes que tolerar la continuación de esos privilegios, de esa opresión, de ese engaño y de ese embrutecimiento del pueblo. Esto es preferible en todo caso antes que padecer dietas provinciales que sean los representantes de los privilegios de la aristocracia". (pp. 94-95).

La idea de Estado requiere de una clase que mantenga vigente el interés universal. Sin embargo, los fundamentos de racionalidad política no se agotan con la clase universal; queda aún un segundo punto en litigio: una defectuosa ley electoral ha llevado a la dieta a una cierta aristocracia compuesta de antiguos terratenientes, cónsules, abogados y secretarios poco convencidos de que participan en un Estado moderno. Algo anda mal en la elección de representantes si entre éstos predomina semejante estado de ánimo. Pero para resolver este estado de cosas, la nueva constitución del rey no aporta solución alguna, porque todo lo que ella prevé como condición para formar parte de las listas electorales es poseer una renta de 200 florines anuales y ser mayor de 25 años. En realidad, comparte con todas las constituciones liberales del siglo XIX su despreocupación acerca de la elección racional de representantes: ella se inspira en el régimen censitario francés de reciente introducción en Alemania (1791), apoyándose en la distinción entre ciudadanos pasivos y ciudadanos activos (definidos por pagar un impuesto directo mayor al equivalente de 3 jornales de trabajo), quienes reciben el derecho electoral. Ahora bien, se pregunta Hegel, ¿qué garantía puede tenerse de que con esta definición tan pueril se es apto para participar en la vida del Estado? Bajo estas determinaciones secas y formales los electores no poseen ni unión ni relación con el orden civil porque son definidos ante todo como individuos aislados. La decisión sobre los asuntos del Estado

recae en esos átomos individuales y en consecuencia, debido a esa ley electoral, "el pueblo se resuelve en una multitud" (p. 25), que es la peor de sus manifestaciones cuando se trata de alcanzar un fin colectivo. No debe entonces sorprender que los representantes valgan bastante menos que los representados: "De alguien que tiene 25 años y una renta mayor de 200 florines anuales se dice que no es *nada*. Si una constitución hace de él *algo*, un *elector*, ella le otorga un elevado derecho político sin establecer la menor unión con los otros elementos de su existencia civil e impone así, a una de las cuestiones más importantes, una situación más conforme con el principio democrático e incluso anárquico de la individuación, que con el principio de orden orgánico." (p. 25).

Esas "abstracciones francesas" desean lo imposible: esperan que el elector sea circunspecto, que demuestre gran celo y que sea tumultuoso al realizar ese acto político considerado un gran honor, pero a cambio le ofrecen una participación minúscula entre millones, en la designación de un diputado entre cientos. La experiencia, más sensata, muestra que la exaltación decae rápidamente y si en un primer momento se margina a buena parte de la población de las listas electorales, el segundo paso consiste en elaborar leyes para obligar a pronunciarse a aquellos que restan. Esta notable decepción política no puede entonces dejar más que una lección: "La distancia enorme que existe entre la importancia de la decisión que debe tomarse y el peso ridículo que el individuo atribuye en su pensamiento a la influencia de su propia voz." De ahí una segunda premisa para el desarrollo racional del Estado que evite que cada ciudadano se convierta en un segmento minúsculo e impersonal: un mecanismo de mediación que asegure el tránsito entre el individuo y su vida comunitaria caracterizando a la persona en *tanto que ser social.* Hegel cree encontrar este artefacto político en las organizaciones del trabajo: son las corporaciones.[19]

[19] La inclusión de las corporaciones en la *Filosofía del derecho* ha sido considerada con frecuencia una prueba de la voluntad reaccionaria del filósofo, por eso consideramos interesante reproducir aquí la nota de J.P. Lefebvre: "En la época de Hegel este término (*Korporation*) *no existe* en lengua alemana corriente, la cual en contrapartida permite designar los oficios feudales: *Zunft, Innug*, etc. Es probable que Hegel haya elegido ese término 'extranjero' porque los equivalentes alemanes remitían a 'oficios' demasiado específicos y ninguno podía englobar y resumir al mismo tiempo el conjunto de actividades comerciales e industriales. Esa expresión no tenía ninguna significación histórica precisa: la adición al § 255 muestra bien que Hegel pretende distinguir la *Korporation* civil burguesa de la corporación feudal." "Un sinónimo (*Genossenchaft*) utilizado en § 251 no designa ninguna institución determinada y no tiene ninguna relación con las estructuras de origen feudal. El designa más bien el estamento en el cual se encuentran las personas que trabajan en conjunto y que se benefician de este trabajo (*Genosse* está vinculado a *Genuss:* placer). J.P. Lefebvre (1975), pp. 131-132. Hegel extrae el

En su origen las corporaciones del trabajo, los oficios, eran organizaciones medievales surgidas en el momento de la fragmentación extrema del estado, que respondían a la exigencia elemental de un cierto agrupamiento social. En ese momento bárbaro, la fuerza de sus relaciones internas estaba en relación inversa a la fragilidad del sistema feudal, y no es un azar que en su desarrollo derivaran hacia un espíritu corporativo, rígido y formal, que por su aristocratismo les convirtió en un peligro y en un freno para la constitución de cualquier Estado. Era natural que con la aparición del poder central ese espíritu de grupo fuera disuelto privándoles de poder político y de relaciones con el orden público; el Estado moderno, en su necesario centralismo, tenía que mostrar poca tolerancia frente a las corporaciones y los gremios. Pero admitiendo la justeza de su desaparición queda sin embargo que, retirándoles su espíritu estrecho y egoísta, las organizaciones del trabajo contienen un núcleo racional rescatable por el Estado moderno; el cual, según Hegel, constituye una alternativa a las abstracciones liberales de la edad y la fortuna: "Ahora sería el mejor momento de llevar de una vez por todas a aquellas esferas inferidas a un orden y a una dignidad política integrándolas en el Estado como formaciones orgánicas, despojándolas de sus privilegios e injusticias." (p. 26).

Hegel recurre a la economía política para justificar esa mediación racional que son las organizaciones del trabajo: las corporaciones son consecuencia de la *división* social del trabajo impulsada por la sociedad moderna, y resultan de la diversidad creciente de deseos, necesidades y satisfacciones. Es verdad que son inseparables del fin egoísta y limitado de resolver necesidades inmediatas, pero además –y ése es su principal interés–, ellas dejan entrever lo universal existente en esa actividad privada: por medio de la división *social*, el productor descubre que forma parte de un todo, que es un eslabón más en la cadena universal del trabajo. Esas organizaciones son parte de la sustancia ética racional que se implanta en el reino del esfuerzo llamado sociedad civil: ellas unen los fines limitados de la particularidad subjetiva con la universalidad sustancial. Es cierto que sólo dejan adivinar lo racional del Estado porque no pueden dejar de pertenecer al dominio de la necesidad, pero así y todo son fundamentales porque el trabajador adquiere en ellas su ser social y su honor; es por la corporación que el individuo se hace legal y políticamente identificable; fuera de su estamento corporativo el individuo está perdido y puede pasarse el resto de su vida vagando en busca de un

término de *Genossenchaften* de la tradición jurídica germánica en la cual la formación y la asociación de tales grupos de compañeros se debe al derecho consuetudinario y natural de todos los miembros calificados; cf. G. Heiman (1976), p. 129. Contenido en Pelczynski (1971).

reconocimiento imposible para su existencia inestable: "jamás llega el día en que tal hombre vive conforme a su estado social, porque éste no existe".[20] En el sentido que le presta el *concepto,* la corporación no es un grupo de egoístas privilegiados, sino el medio social que permite la reproducción de una habilidad necesaria en la cual el trabajador realiza su formación, su actividad concreta y su reconocimiento social: ella anuncia el tránsito de lo individual a la sustancia por el camino del esfuerzo.

Esto es completamente congruente con el papel del trabajo en la formación de la conciencia individual descrito en la *Fenomenología.* En ésta, se afirma que el hombre es concepto, es decir, negación absoluta cuyo fin es suprimir lo inmediato, sublimar lo natural por medio de su actividad: "el hombre es el ser negativo que es únicamente en la medida en que suprime el ser".[21] A diferencia del consumo salvaje, el hombre se apropia de su medio transformándolo y transformándose con sus actos. Su trabajo no es la pura extinción del ser, sino su sublimación; por esa acción, el hombre aprende que el mundo es su obra y puede reconocer(se) en sus productos interponiendo su idea entre la necesidad y su satisfacción adquiriendo conciencia de su libertad, asumiendo que sólo depende de su propio arbitrario. A través de su trabajo, los hombres viven y resuelven su propia necesidad, hecha signo, descubriendo el valor de lo negativo, su proximidad con la razón: "se está más cerca de la razón cuando se construye un instrumento que cuando se hace un hijo".[22]

El trabajo a escala social arroja el mismo resultado: entre la esfera contingente de la necesidad y la esfera de la sustancia ética, los hombres interponen un segmento racional que son las organizaciones productivas, la actividad comunitaria que consiste en hacerse un medio humano por la transpiración y el esfuerzo. La economía política también ha colocado en el centro de sus reflexiones la categoría de trabajo, pero la limita a una actividad individual creadora de objetos portadores de valor y tiende a ignorar el carácter universal-ético que el trabajo, en su sentido más general, adquiere de manera inmediata. La filosofía, por su parte se concentra en este rasgo: el trabajo social es transformación que conduce a la universalidad; su destino absoluto es la liberación superior por la cultura, el paso a la sustancia infinita; por el arduo trabajo de la cultura la voluntad subjetiva adquiere objetividad y se hace digna de una vida efectiva en la Idea. La división social del trabajo no es sólo una diferenciación material y técnica de las tareas productivas, sino también un

20 *Filosofía del derecho,* § 253 (w, 7, 395).
21 *Système de la vie ethique,* p. 121.
22 *Ibid.*

reparto de los modos de existencia y de representación de los individuos soportes de esas actividades, reparto que caracteriza además el reconocimiento mutuo entre sujeto y colectividad. Es por eso que las corporaciones son calificadas como "la segunda familia del ciudadano": [23] en ellas se efectúa su *reconocimiento* como ser social. "Ser alguien" no es amasar una fortuna y acumular años vividos, sino lograr el reconocimiento en la esfera profesional, del cual el honor de ejercer el derecho electoral no es más que una sanción. No es un error político buscar algún tipo de garantía para la participación del individuo en la vida *cívica*, pero las secas formalidades de la edad y la fortuna lo hacen por el aspecto más exterior, sin pensar que existe una garantía positiva: la confianza de sus iguales en la corporación y en la comuna, la estima del Estado: "El miembro de una corporación no tiene necesidad de aportar otras pruebas de su valor profesional, de sus recursos y de su éxito, ni de mostrar con todo ello lo que vale. Es igualmente reconocido que él pertenece a un todo, miembro de la sociedad general, que se interesa y contribuye a la realización de un fin no egoísta de este modo". [24]

Las corporaciones no indican ninguna tentación reaccionaria del filósofo: sólo son signos de un concepto original de Estado. La idea correcta de Estado no se agota en cuestiones acerca de la legalidad de un derecho o de la legitimidad de una institución; requiere además de una explicación de la manera en que la conciencia individual se eleva al punto de vista comunitario. El afirma que la existencia y la preservación de la eticidad exige mecanismos que permitan a la conciencia alcanzar, en algún momento de su desarrollo, la idea de Estado. Las organizaciones del trabajo prefiguran esa participación por medio del reconocimiento mutuo. Son un momento necesario en la vida del Estado porque los mecanismos sociales sólo funcionan cuando se modela la representación subjetiva sometiéndola a la ley colectiva. Reivindicándolas, el *concepto* espera mostrar lo que realmente significa la inserción del individuo en la vida ética: una unión que no es espontánea, pero que tampoco equivale al vasallaje, que supone un consentimiento y un ejercicio de la voluntad del sujeto. La eticidad no se reduce a la coerción ejercida por instituciones que preservan el estado de derecho; es preciso además que la comunidad encuentre los medios de obtener la adhesión de sus miembros configurando sus opiniones subjetivas en la dirección de los fines comunes, porque la vida pública sólo existe cuando se aseguran candidatos voluntarios para los lugares individuales. Existen pues dos mecanismos descritos en la *Filosofía del derecho*: un proceso de objetivación

23 *Filosofía del derecho,* § 253 (w, 7, 395).
24 *Ibid.*

efectuado por aparatos disciplinarios que colocan al sujeto en una posición predeterminada, pero existe también un proceso de subjetivación por el cual cada uno se constituye como el átomo ficticio de su propia representación, apropiándose de una conciencia, *su* conciencia de sí.

Las corporaciones son una manera de alcanzar lo universal, pero no por medio de asociar o de reprimir los deseos individuales (porque para el concepto no existe el pasaje inmediato de la voluntad particular a la necesidad del Estado, como lo pensaban Hobbes y Kant), sino mediante la elaboración de una base moral común sobre la que descansan el derecho y el Estado.[25] La sociedad civil arroja a cada uno al aislamiento, ¿no es entonces demasiado pedirle que además reprima sus impulsos individuales?, ¿no sería más sensato organizar esas exigencias en una comunidad estructurada en un determinado orden? Entre el individuo y el Estado debe construirse un medio ambiente moral llamado *eticidad*, y éste es un "horizonte común de experiencias y fines";[26] las organizaciones del trabajo son los primeros signos de esa experiencia intersubjetiva a partir de la cual se orientan los deseos individuales.

La filosofía del concepto no otorga a las corporaciones el significado de clubes privados o de asociaciones libres, sino el de organizaciones derivadas de exigencias materiales, representaciones necesarias para aquellos que no viven de la tierra o del ejercicio de una función pública. No están destinadas a preservar ningún privilegio feudal y tampoco son lugares de los que el Estado pueda valerse para someter a los particulares a fines con frecuencia inconfesables: su objetivo no es el adoctrinamiento de sus indefensos miembros, sino la obtención del reconocimiento civil de intereses como entidades sujetas a la ley común. Siendo representantes autónomos de intereses, las corporaciones tienen como fin proteger y realizar su participación en el Estado, pero dejan intactas las inclinaciones subjetivas, las pasiones de cada uno. Valorándolas, el concepto busca reconocer las implicaciones políticas de la semejanza de intereses realmente existente, y si las hace base de la representación popular es porque desea superar con ellas la distancia entre un dominio particular y un sector público, convirtiendo de este modo al ciudadano en un actor político.

Hegel observa con recelo las constituciones liberales las que a sus ojos no aseguran la vigencia del interés general ni la preservación de la etici-

25 "Con frecuencia el patriotismo es comprendido como la disposición inmediata para sacrificios y acciones excepcionales. Sin embargo, en *esencia*, es el sentimiento que, en las relaciones cotidianas y bajo condiciones ordinarias, reconoce habitualmente que la comunidad es nuestro fundamento subjetivo y nuestro fin." *Filosofía del derecho*, § 268 adición (w, 7, 413).

26 K.H. Ilting (1979), p. 52, contenido en: E. Weil, et al (1979).

dad; su inquietud se concentra en los medios que utilizan para resolver el problema de la participación del pueblo en los asuntos públicos; su dictamen es francamente negativo: en su incomprensión de la idea racional de Estado (que busca en vano en las inclinaciones subjetivas, en la naturaleza o en el temor), el liberalismo camina a ciegas en busca de los fines que dice proponerse y entre tanto, abandona la vida ética a la incertidumbre.

A las exigencias contenidas en las constituciones liberales no puede siquiera llamárseles "disposiciones de Estado" porque se limitan a expresar el deseo piadoso de que sus fines serán alcanzados mientras dejan al azar lo esencial de los medios: la elección de representantes, olvidando que mediante el sufragio directo el ciudadano carece de alguna liga real con el cuerpo político y no puede dejar de sentirse extraño e impotente ante el poder del Estado que se le opone. En el Estado la racionalidad consiste en saber alcanzar sus objetivos, y uno de éstos, que es la expresión de la libre voluntad singular, supone no una masa amorfa e indiferenciada sino la participación estructurada de los diversos intereses representados en una asamblea de iguales. En oposición a las constituciones liberales de su tiempo, Hegel opina pues que no basta con que la ley electoral deje *expresarse* a la sociedad; ella debe además *estructurarla*, darle forma en función de los intereses sociales, expresar lo diverso que constituye la sociedad civil. La organización racional del Estado moderno no se sustenta entonces en una democracia *representativa* de electores, sino en una democracia *participativa* de los diversos intereses de los productores. Según el filósofo su síntesis legislativa es un colegio electoral organizado territorialmente del cual forman parte sólo aquellos que llenan ciertas condiciones civiles, o bien que logran su pasaje a la clase política insertándose en la administración pública por medio de la preparación profesional. Es desde luego mucho pedir para el Estado surgido del régimen del capital, pero convengamos que en sus propios términos, la idea no deja de tener cierta grandeza.

POLÍTICA Y SOCIEDAD CIVIL EN UN MUNDO DIVIDIDO. HEGEL EN HEIDELBERG

Tanto la clase universal como las corporaciones son artificios de mediación en el Estado moderno. ¿De mediación? Sí, porque tienen como fin reconciliar dos extremos que los valores burgueses oponen necesariamente: la sociedad civil y el Estado. El proyecto político de Hegel y sin duda su mayor limitación consiste entonces en creer que esta separación que ha sabido reconocer no es antagónica y tanto la clase universal co-

mo las organizaciones del trabajo, que son las formas materiales que adopta esa conciliación entre lo singular y lo sustancial, son también los síntomas más visibles de esa mediación deseada, pero imposible. Sin embargo, más que repetir la habitual condena proveniente de la izquierda, aquí se propone un examen más atento; quizá lo ilusorio del proyecto ha ocultado ciertos resultados conceptuales liberados por esta filosofía cuyos efectos serán visibles unos 50 años más tarde, en *El capital* y eso merece el mismo beneficio del recuerdo.

*

La estructura fundamental de la sociedad moderna es la escisión que se hace realidad presente con la revolución francesa. Al interior del Estado, ésta ha elevado a rango de derecho universal la libertad de la voluntad y la certeza del individuo en sus propios fines, colocando a la *voluntad absoluta* como fundamento de todo derecho; más aún, considerándola en sí misma el derecho absoluto presente en y por sí. En adelante, violentar este principio es contradecir el ser del hombre y todo orden jurídico que no esté basado en este precepto sólo puede ser llamado derecho por error. Impulsada por la soberbia, el dispendio y la ceguera de los privilegios feudales, la gran revolución ha elevado la voluntad singular a voluntad general dando a cada hombre la certeza de su libertad; todo lo que pueda agregarse después en su contra no modifica en nada lo esencial: ella ha vuelto transparente el universo reconciliando lo positivo con la razón, ordenando lo real por lo racional. Por vez primera, "los hombres andan sobre la cabeza", el *nous* rige el mundo, y lo divino se ha rencontrado con lo finito.[27]

Sin embargo, Hegel, quien toda su vida ha saludado con entusiasmo la revolución de 1789[28] –"esa magnífica aurora del espíritu"–,[29] se ha formado desde la época de la *Fenomenología* (1806) un juicio sobre las causas de la inestabilidad del Estado surgido de la revuelta. Porque la experiencia francesa también ofrece lecciones negativas; una ante todo: la revolución ha fracasado en los fines que la razón perseguía. En Francia se ha comprendido la necesidad de la libertad como fin de la voluntad individual y autónoma, pero en contrapartida la forma que adoptó esta búsqueda es la más pobre, la más abstracta, y consistió en confiarse a la expresión inmediata de la voluntad singular. En el entusiasmo de su autonomía, la joven conciencia de sí pretende realizar un diálogo inmediato con la voluntad general y no admite nada que se interponga a su

[27] *Lecciones de filosofía de la historia universal,* p. 692 (w, 12, 529).
[28] En el momento de la revolución, Hegel tiene 19 años.
[29] *Ibid.*

expresión directa en el Estado; puesto que además es inmediatamente voluntad universal, una voluntad que se toma a sí misma como contenido, objeto y fin, esta conciencia intransigente se quiere ver *sin mediación* en el Estado aunque ese propósito la lleve a un universal abstracto y puramente negativo: es el régimen del terror.

Rousseau y Kant, quienes han sabido reconocer la justeza de ese principio, tienen razón al colocar a la voluntad libre como fundamento de la moral y del Estado; pero también son en cierto modo responsables de lo que se resuelve en la guillotina, porque insistiendo sólo en la voluntad subjetiva orientan la actividad singular hacia la única obra que ésta puede realizar: la destrucción, la furia. Es cierto que cada conciencia singular es a la vez un universal, pero dado que esta voluntad egoísta no admite nada fuera de sí y sólo considera a los otros bajo la forma de la exclusión, resulta incapaz de admitir un mundo que le es independiente porque éste se le opondrá enseguida, frustrándola de su participación en el todo. Puesto que no acepta alienarse en ninguna sustancia común, esta voluntad intolerante no logra construir ninguna obra positiva, ningun Estado real. La revolución francesa plantea el problema de la reconciliación del yo autónomo con el mundo, pero no logra resolverlo porque valorizando excesivamente la libertad real de la propiedad y la libertad formal de elaborar leyes en el gobierno, fracasa al tratar de interiorizar esa sustancia en la conciencia de sí. Sin duda eliminó un sistema opresivo, pero al aferrarse a ciertos ideales abstractos ha probado que una revolución que deje inalterada la conciencia, resulta vacía. La conciencia autónoma no ha sido aún educada en su libertad, no ha comprendido que ella no lo es todo, y aunque es verdad que el individuo tiene una importancia absoluta, es un error pensar que tiene una importancia exclusiva. Es por eso que las luchas posteriores a la gran revuelta no son más que disputas entre facciones: a la primera constitución sigue la convención nacional y a ésta las diversas formas de oligarquía entre las cuales se encuentra la virtud encarnada en Robespierre; pero ¿qué puede la virtud contra los excesos de la libertad y sus pasiones, contra la corrupción y los antiguos intereses? Todas esas tiranías minúsculas estaban destinadas a sucumbir en la furia de la libertad singular, la prueba es el Directorio; situación lamentable producida por el furor privado que no encontrará salida sino por la mezcla de temor y respeto impuesta por Napoleón.

En Hegel, las categorías de "voluntad interna"[30] y "visión moral del mundo",[31] que expresan la necesaria interiorización de la sustancia éti-

30 En las *Lecciones de filosofía de la historia universal.*
31 En la *Fenomenología del espíritu.*

ca, son oscuras y difíciles de precisar, pero ambas contienen una idea básica: la libertad del espíritu no es realizable sin mediación; cada conciencia autónoma debe hacer el aprendizaje del espíritu sustancial, elevarse a la conciencia de sí universal, profundizarse en la subjetividad, pero reconciliándose libremente con el Estado. Ambas nociones provienen de la misma certeza: la libertad absoluta no crea nada y la solución que ofrece es monótona y sencilla: es la muerte en el cadalso, "carente de sentido, puro terror de lo negativo que no tiene en sí nada positivo, ninguna plenitud".[32]

No hay libertad política sin emancipación de la conciencia, ni revolución victoriosa sin reforma del espíritu individual, sin alienación racional y libre del individuo bajo la sustancia común. Sólo por este privilegio acordado a la transformación de la conciencia resulta comprensible que, para Hegel, el equivalente alemán de la revolución política sea la reforma de Lutero: equivalente puramente espiritual, pero eficiente, porque reconcilia a la conciencia protestante con el mundo evitándole la permanente insatisfacción en que vive el cristiano, dividido entre dos conciencias antagónicas: lo santo, lo divino por un lado, y por el otro la abstracción individual. La religión católica resulta un cómplice inesperado del terror jacobino en el mundo románico, porque manteniendo dividido al sujeto entre conciencia religiosa y Estado, impide la interiorización de la voluntad y obstaculiza toda constitución racional.

La teoría política que se construye en torno a la incomprensión de esta lección fundamental recibe el nombre de *liberalismo*. En esencia, éste consiste en oponer a toda obra superior del Estado la singularidad obstinada, la libertad formal que espera sujetar a su arbitrio toda disposición ética. Responsable del fracaso francés, el liberalismo se limita a aferrarse a la abstracción vacía, aunque eso le cueste el seguir encadenado a la esclavitud política, a la servidumbre religiosa y lo obligue a continuar viviendo en la constante insatisfacción con lo existente sin que pueda realizar nada positivo: "Los principios de la razón necesitan ser aprehendidos *concretamente*, sólo entonces llega al trono la verdadera libertad. La dirección que se aferra a la abstracción es el liberalismo, sobre el cual siempre triunfa lo concreto. Frente a lo concreto, el liberalismo sufre la bancarrota por todas partes."[33] El liberalismo es la expresión abstracta de una voluntad subjetiva que ha sido capaz de derribar el viejo tablado de la injusticia, pero que, aferrado a hacer que toda obra positiva esté sujeta a su aprobación, se mantiene en una libertad sin determinaciones. Sostiene enérgicamente que quiere la libertad, pero

32 *Fenomenología del espíritu,* volumen II, p. 139 (w, 3, 440).;
33 [*Examen crítico de las*] *actas*. . .

no sabe darle forma tangible: "con esa abstracción los liberales no dejan consolidarse nada en la organización".[34]

Sin embargo, el liberalismo no debe ser considerado únicamente como una invención del entendimiento obstinado. El error que lo pierde como teoría política es ignorar lo elemental que resulta la vida ética, pero a su manera, él es también verdadero porque expresa la forma espontánea en que el intelecto reflexivo reconoce la separación existente entre sociedad civil y Estado. Como toda categoría del entendimiento, resulta una mezcla de veracidad e insuficiencia, por eso es señal de precipitación el querer juzgarlo como a los corazones simples: por sus méritos morales. El *concepto* no se libra a una crítica tan ingenua. Al fundamento liberal, él no opondrá otra determinación única e igualmente arbitraria –por ejemplo el poder incondicionado del Estado–, sino que se esforzará en mostrar las incongruencias en que aquél se sostiene. El antiliberalismo que se manifiesta en Hegel no es simple indignación ni prueba de totalitarismo, sino índice de una noción inusual de crítica que consiste en exhibir la insuficiencia de las nociones en que descansan las afirmaciones del liberal. Criticando los principios liberales, Hegel no los rechaza como infundados, ni quiere desterrarlos de la filosofía política, pero muestra que no son suficientes para dar cuenta del problema al que intenta responder: el sentido del Estado moderno. Con ello se inaugura un territorio que es inasimilable al intelecto liberal porque éste difícilmente admite haber aportado respuestas incompletas a preguntas limitadas. El índice de esta modificación es la distancia que lo separa de dos lugares de privilegio de esta doctrina: la tradición ilustrada y la economía clásica. Entre el liberalismo y Hegel no hay incomprensión, hay una real transformación de problemas cuyas consecuencias son profundas. Esta alteración funda la política del *concepto,* pero también es responsable de la indignación liberal que lo acompaña. Es necesario entonces examinar con cierta atención esos cambios para reconocer el dominio que esta filosofía asegura ocupar:

Por una parte, desde la tercera sección de la *Enciclopedia* de 1817, "el espíritu objetivo", y más claramente aún en la *Filosofía del derecho* se establece una división neta entre sociedad civil (a la que se reserva un papel estrictamente económico) y cuerpo político (al que se asocian las nociones de voluntad y vida ética), separación inexistente aún entre los mejores representantes ilustrados; ¿la prueba?, Diderot: "sociedad civil se entiende de un cuerpo político que los hombres de una misma nación, de un mismo Estado, de una misma ciudad, forman en conjunto y de los lazos políticos que los unen; es el comercio civil del mundo, las

34 *Lecciones de filosofía de la historia universal,* p. 697.

relaciones que los hombres tienen en conjunto como sujetos de un príncipe, como ciudadanos de la misma ciudad y como sujetos de las mismas leyes y participantes de los derechos, y de los privilegios que son comunes a todos aquellos que componen una misma sociedad".[35]

La separación contenida en la *Filosofía del derecho,* que concluye con esa tradición ilustrada, es correlativa a la lenta autonomización de lo económico como dominio específico realizada entre los clásicos ingleses y recogida por Hegel. Porque en el campo de las ciencias sociales se ha producido una mutación significativa: en parte con A. Smith, pero sobre todo con la polémica Malthus-Ricardo; en torno al 1815 se perfila un tipo original de discurso que define a los agentes sociales estructurados en clases económicas sobre el terreno exclusivo de la producción y de la distribución, asociándolos a categorías económicas como renta, ganancia o trabajo, sin confundirlos con sus soportes individuales o con sus intereses privados como terratenientes, propietarios u obreros. Es el momento inaugural de la economía política clásica. Con ello, el discurso económico deviene una reflexión sistemática independiente sobre la producción y la distribución entre agentes definidos por categorías exclusivamente provenientes del intercambio. No se pretende sostener, claro está, que por vez primera se hable sobre el valor, el trabajo o el intercambio, sino sólo que a partir de ese momento el discurso económico ya no depende de un dominio político prexistente para identificar su objeto de investigación, liberándose de la confusión entre cuerpo político y circulación económica, de la que un representante tan ilustre como Quesnay es aún víctima.

Entre los economistas clásicos, lo político ya no prefigura lo económico, ya no esboza de antemano el territorio donde se intercambian y se acumulan determinadas masas de riqueza; en ellos, la sociedad ya no es un mecanismo pasional sino un artefacto orientado al intercambio de mercancías en el cual el interés predomina sobre las inclinaciones o, mejor aún, es el lugar donde las pasiones son los instrumentos del interés mercantil. Aislando un discurso centrado en las formas de la producción y de la distribución, los clásicos han permitido delimitar el papel económico de la sociedad civil, evadiendo la confusión ilustrada con el dominio político. Las teorías de la economía política son así responsables de la reorganización de problemas contenida en la *Filosofía del derecho* y sobre todo de su noción central: la sociedad civil.

Si el concepto es deudor de los clásicos, en cambio no es un incondicional de la imagen recibida. Por el contrario, él habrá de mostrar que la sociedad civil no es un fin en sí misma, sino un medio al interior de la

[35] D. Diderot, *Enciclopedia,* Art. "Sociedad civil".

racionalidad más alta del Estado. El efectúa entonces un doble movimiento: por el primero, acepta lo específico de la noción de sociedad civil como mundo de la propiedad y del intercambio; por el segundo, muestra su insuficiencia como fundamento de la vida ética. Las consecuencias de esta infidelidad hacia los clásicos se cuentan entre sus grandes méritos, y alcanzarán a ser perceptibles en *El capital,* 50 años más tarde. Es preciso ver con más detalle el concepto que así se libera.

En la filosofía de Hegel la sociedad civil es la esfera de la necesidad, del trabajo y del intercambio apoyada, como instancia de la razón, en dos elementos básicos: *a*) la persona concreta, mezcla de necesidad inmediata y voluntad arbitraria; *b*) una forma limitada de universalidad, porque la división social del trabajo impone a cada uno la presencia de los otros como medio para la satisfacción material, y a todos impone una dependencia mutua.

En la sociedad civil cada uno cuenta porque es *un* hombre y todos valen lo mismo como personas individuales en la medida en que son *idénticos* entre sí. Ella valora y reconoce cada singular, pero puesto que es un momento de igualdad y de imitación, lo hace homogeneizando el conjunto, uniformando lo diverso. En ella, cada uno persigue sus propios fines; pero, mediante la astucia del intercambio, esos objetivos inicialmente egoístas conducen a la satisfacción de las necesidades de los demás. Es la esfera de la diferencia indiferente, porque ahí todos son a la vez diferentes y semejantes. En la sociedad civil se exige la presencia del otro, pero como éste resulta exterior e indiferente, el resultado sólo muestra la diversidad, la variedad de lo pintoresco.

A su manera, la sociedad civil es una instancia de la vida racional en el Estado: primero, porque separa a la necesidad de su carácter natural elevándola a un sistema universal y objetivo, alterando su significación inmediata, dándole una representación socializada. La diversidad de satisfactores que exhibe es un signo de la brecha que nos aleja de la animalidad: sólo el hombre tiene necesidades imaginarias que lo esclavizan y lo conducen al lujo y al refinamiento. La sociedad civil hace de la necesidad un signo, la eleva al plano de la representación y muestra que la conciencia vive la verdad de su limitación como símbolo imaginario. Segundo, ella es la unión de existencias independientes, pero a pesar de eso es más concreta que la familia porque no depende de la unidad elemental y no reflexiva que es el amor. El miembro de la sociedad civil es un egoísta, pero justo por eso su unión con los otros, lograda a través del intercambio, es más significativa que los momentos irreflexivos del sentimiento.

Esta mezcla de subjetividad y universalidad aparente confiere ciertas características a la sociedad civil:

a) Es el momento de la necesidad y del entendimiento: su fundamento no se encuentra ni en la razón, ni en la voluntad general, sino en el entendimiento calculista. La conciliación de intereses que ofrece es una simple sombra de racionalidad proyectada por la división del trabajo y por la multiplicación de las dependencias. Es cierto que el mundo burgués evita el carácter natural de la necesidad convirtiéndola en representación: en él, la ciega necesidad ya no se ofrece en su inmediatez, sino organizada y representada a través de un sistema social que le confiere su legitimidad; a pesar de todo, es una esfera no racional porque es la unión contingente de lo diverso lograda sobre un fondo de indiferencia y de exterioridad.

b) La sociedad civil representa la eticidad perdida en los extremos. En ella, la idea de comunidad se desintegra en la particularidad y en la separación de lo interno y de lo externo, por eso su orden es ciego y la satisfacción que cada uno recibe es finalmente contingente. Siendo consecuencia de un juego formal y mecánico de fines singulares, carente de cualquier mediación de la razón, no puede producir más que espectáculos extremos y violentos: por un lado el lujo, el dispendio y el refinamiento, por el otro, la degradación, la corrupción física y ética.[36]

c) Es un Estado de insatisfacción permanente. En la sociedad civil cada individuo es llevado a lo universal por medio del trabajo como un recurso para encontrar su subsistencia, pero nada asegura una retribución equivalente. No es entonces extraño que ese envío forzado sea resentido con frecuencia como una opresión de la cual es imposible desembarazarse. Si se oculta su sentido ético, el trabajo aparece como una imposición, como un mal, simple reflejo subjetivo del artificio objetivo de la economía. ¿Cómo no habría de odiar cada uno esas cadenas? Esa actividad que es pura transpiración y esfuerzo resulta repugnante porque aunque cada uno colabora a la riqueza del todo, su participación en la distribución es siempre arbitraria, y para muchos es equivalente a un estado de injusticia y sumisión.

d) La sociedad se caracteriza por un ocultamiento de fines. Puesto que el interés de la idea no es explícito, el hombre en la sociedad civil no sabe adónde se dirige ni conoce los fines de la razón. Si existe algún sentido, para él está oculto, porque su existencia no se sostiene en valores comunes, ni en una voluntad única. Cierto que adquiere una conciencia propia de la sociedad civil, pero es alienada e incompleta porque sólo puede reflexionar sobre lo universal a través de las exigencias y las dificultades de su existencia particular. Lo universal le es ajeno, por eso este hombre jamás se eleva al saber y permanece en el juego arbitrario

36 *Filosofía del derecho*, § 300.

de las opiniones incontroladas. Se trata de una conciencia inconsciente, porque ignora las motivaciones profundas que la dirigen, pero que exceden sus fines limitados. Esa conciencia desprevenida se cree libre, pero su libertad es un simulacro y su aislamiento no es un mérito, sino la manera sorda que la necesidad tiene de imponerle sus exigencias. Los mecanismos racionales que él percibe en la sociedad civil (la ley, el derecho, las corporaciones), son artificios destinados a asegurar un bienestar que ésta contiene sólo en potencia; reintegrarlo a la vida sustancial es siempre equivalente de imponerle un artefacto ético.

La sociedad civil es arbitraria, violenta y ciega. En ella predomina la necesidad guiada únicamente por el intercambio de objetos portadores de riqueza, por eso considera al individuo como un ser cuyo interés se limita a la satisfacción de esas exigencias elementales. Resulta notable entonces que sea justamente en la participación de cada uno en la riqueza común, donde la sociedad siga un curso más errático e injusto. La conciencia individual resiente esa desigual repartición como un orden arbitrario, pero considerado objetivamente, su resultado último es una totalidad diferenciada en estamentos y clases sociales. Los hombres participan en diversas medidas de la riqueza social debido a sus "disposiciones naturales", y por esta distribución contingente se agrupan en estamentos que son combinaciones inevitables de egoísmo individual y participación universal en la vida del Estado. Lo mismo que para los economistas clásicos, para el *concepto* la sociedad civil está compuesta de grupos de intereses diversos, y nada le parece más extraño que buscar un nivelamiento artificial de esas divergencias. Pero aquí se detiene la semejanza, porque para Hegel la diferenciación en estamentos y clases tiene premisas que no se circunscriben a la producción y distribución de bienes. En efecto, entre los clásicos la división interna puede ser referida exclusivamente al retardo o a la modernidad del modelo de sociedad que cada uno ofrece (así, Adam Smith es nuestro contemporáneo, mientras que los fisiócratas pertenecen al mundo del antiguo régimen y sus estructuras semifeudales), pero para el *concepto* esa división expresa algo más: un complejo ético-económico-ideológico, consecuencia de la escisión fundadora del Estado moderno. La separación en distintos estamentos se basa en su acceso a la riqueza, pero genera además una diversidad de puntos de vista para las conciencias, una serie de formas de ideología que definen para cada uno su unión con lo absoluto, los cuales posibilitan o impiden alcanzar los fines racionales en el Estado. Esta estructura compleja de determinaciones explica la singular división en estamentos contenida en la *Filosofía del derecho,* inasimilable a cualquier distinción económica. Según aquélla, la sociedad está compuesta por tres estamentos: dos de ellos, el estamento sustancial y el estamento

formal, están asociados al origen de la riqueza que producen, mientras el tercero, el estamento universal, es nuestro conocido funcionario del interés universal.[37]

El estamento *sustancial,* compuesto de campesinos propietarios, encuentra sus raíces en la agricultura y en la familia, pero sus principales virtudes: la lealtad y la estabilidad, los debe a su trato cotidiano con la naturaleza, y aunque es previsor, tiende al servilismo frente a cualquier fuerza superior. El estamento *formal,* centrado en la sociedad civil, agrupa a los "industriales" –incluidos los artesanos–, fabricantes y comerciantes, pero en una representación anacrónica respecto a la economía de su tiempo, el concepto no los asocia a la producción sino los distingue por la cantidad relativa de necesidades que satisfacen en términos de mayor o menor "universalidad": los primeros llenan sólo una demanda limitada, los segundos satisfacen necesidades más universales y artificiales, mientras los comerciantes se ocupan del valor autonomizado, de lo universal independiente. En su conjunto, este estamento, habitante de los burgos, está librado a sí mismo y a sus fines egoístas, y puesto que no cuenta con la alianza de la naturaleza sino del artificio, ama la libertad y la independencia. Ni servil ni domesticado, el "industrial" ha tenido el mérito enorme de promover la idea de libertad como principio del Estado moderno. Respecto al funcionario de la vida ética, nada hay que agregar: su actividad consiste en mantener vigente el interés general.

De manera que la *Filosofía del derecho* no se limita a una definición económica de los grupos sociales; si los dos primeros estamentos provienen de la producción de riqueza, a ellos, como a los demás, se superpone un rasgo ético: su diversa relación con la premisa sustancial de la libertad individual. Lo que caracteriza a cada grupo no es sólo su lugar en la producción sino también una forma de conciencia, un tipo de representación de sí mismo, una ideología de estamento (y no de clase). Para la filosofía del concepto, la sociedad civil no es únicamente un artefacto económico y no se reduce a una *máquina,* sino que es una *organización,* una serie de puntos de vista, de "visiones del mundo", por las cuales cada uno se representa su lugar en la sustancia común. Esta original división en grupos expresa en Hegel la convicción de que en la sociedad el sujeto sólo funciona asumiendo por consentimiento un lugar ideológico que, en lo civil, lo coloca al interior de un orden estamentario. Las organizaciones del trabajo, a las que ya nos hemos referido, surgen de este orden y son los medios de hacer tangible ese consentimiento. Las corporaciones son consecuencia del particularismo del

37 *Filosofía del derecho,* § 202-208 (w, 7, 355-360).

mundo del intercambio pero no en lo que éste tiene de contingente sino en lo que tiene de universal. A ello se debe que los tres estamentos aparezcan organizados desde lo particular a lo más universal, como momentos de un proceso de desarrollo de la conciencia hacia la sociabilidad, como los estados del progreso de su inserción en la vida ética. Insistiendo en lo que tienen de diverso, interiorizándose en su particularidad, los estamentos exhiben lo universal que los constituye en tanto que diversos, y se orientan a su verdadero fundamento: el Estado.

¿Y qué hay de la *clase* del trabajo? En este complejo ético-económico, la notable ausencia del proletariado se explica de dos maneras no excluyentes: por su incipiente desarrollo en la Alemania de la época; pero también y sobre todo porque la categoría ética de estamento se refiere a la situación y al reconocimiento sociales, y el proletariado se caracteriza por carecer de una y otro. Si se desea saber de él habría que desplazarse a otro registro, hasta la distribución de la riqueza, en el extremo más frágil de este orden ciego: en los desposeídos del populacho (Pöbel). En los *Principios,* el proletariado naciente aparece ligado a la injusta distribución y se caracteriza por *no ser* un estamento, sino sólo el extremo miserable de la satisfacción de necesidades, producto del orden arbitrario de la sociedad civil que genera, al lado del dispendio, una masa de degradación materializada en ese hormigueo de harapientos, verdadera "tortura de las sociedades modernas".[38] El proletariado surge a consecuencia del azar predominante en el orden económico y de la separación creciente en la distribución de la riqueza entre categorías de individuos quienes, a medida que la desigualdad aumenta, tienden a enfrentarse. En la *Filosofía del derecho,* la primera aparición del término clase (*klasse*) se refiere a este grupo empobrecido. El término "clase" es entonces opuesto a la categoría de estamento, y mucho más representativo de lo que realmente sucede en la sociedad civil: con "estamento" se expresa la integración del sujeto en una representación que lo convierte en miembro de una comunidad, mientras que "clase" exhibe la disolución de esos lazos, la disolución de la idea de interés común. ¿Cómo esa masa de indigentes habría de considerarse miembro de la comunidad? Ellos representan el aspecto más injusto de un orden que los excluye, y es normal que deseen su disolución. Sin embargo, una cosa es la indigencia y otra la representación que de ella se tiene. Su revuelta contra la situación a la que se les condena se apoya en la insatisfacción en la que viven, pero no se explica sólo por ella; la miseria es la base, pero sólo se convierte en rebelión cuando alcanza su representación en la conciencia, cuando es resentida como tal y se refleja

38 *Filosofía del derecho,* § 244 adición (w, 7, 390).

en un estado de espíritu que la hace insoportable. El concepto afirma entonces que la insurrección sólo se inicia cuando el populacho alcanza la conciencia de su indigencia, su *conciencia de clase* (y no de estamento).

El proletariado es un "mal de los tiempos modernos",[39] un anuncio de peligro para la sobreviviencia de la comunidad. La *Filosofía del derecho* no contiene remedio alguno para ese mal, pero parece claro que además de ver ofendido su sentido de la justicia, Hegel está seguro de una cosa: la caridad social, cuando existe, no es una alternativa; ella logra prevenir, pero no resolver; puede arrebatar la dignidad, pero no alcanza a reintegrarla; es un paliativo, pero nunca será una solución.

La categoría de "sociedad civil" refleja la mezcla de fidelidad e ingratitud, de deudas y reticencias, que caracterizan la relación del concepto con la economía clásica: por medio de ella, ha logrado evadir la confusión ilustrada entre orden económico y cuerpo político, dando un espesor a la solidaridad social que proviene del mundo del intercambio; pero a la vez, asumiendo su papel puramente económico, los fines de la razón habrán de introducir en ese concepto una tensión interna que posibilita una crítica radical (que como es bien sabido no corrió a cargo de nuestro filósofo). Su concepción del Estado le permitirá prevenir ciertos errores frecuentes de los clásicos en economía, lo que por cierto le ha valido el desinterés constante de los practicantes de la ciencia. Los economistas clásicos pueden hacernos admitir fácilmente que a pesar de su interés, la representación de la sociedad civil en Hegel es inexacta, pero no pueden evitar que esa organización de conceptos posibilite una crítica de sus insuficiencias, que puede resumirse de la siguiente manera:

La sociedad civil es un orden ciego definido por el carácter antagónico de la distribución del bienestar. Es por tanto un error típico de economista hablar de una armonía prexistente o de una "mano invisible" contenida en este artefacto. Claro que existe un equilibrio aparente en este entrelazamiento de necesidades, pero el mecanismo es espontáneo y no persigue ningún fin racional. A ese sorprendente espectáculo de dependencia generalizada no lo ordena la razón y, en consecuencia, no puede establecerse ninguna identidad entre una pasión mercantil y una virtud ciudadana. Lejos de coincidir, como lo anunció precipitadamente Mandeville, la brecha que separa las inclinaciones subjetivas del interés común, envía más que nunca a las abejas al mundo de la fábula. La libertad de cada uno para perseguir sus propios fines sólo ha conducido a la generalización del mal; como lo prueba la existencia del proletariado, la independencia irrestricta de fines singulares puede poner en peligro la cohesión social. El mecanismo de los intercambios no oculta

39 *Ibid.*

ninguna racionalidad de la cual el saber tendría como única obligación traerla a la luz. No hay nada de qué maravillarse detrás de esa dispersión del egoísmo.

Describir por medio de la reflexión la estructura interna de esa universalidad limitada es un bello triunfo del intelecto, quien sin embargo se satisface con demasiado poco. En el equilibrio de necesidades, el economista cree encontrar un motivo inexistente de la razón y se limita a hacer de esos fines egoístas, los fines absolutos. Deslumbrado por las categorías de renta, ganancia y salario, el economista clásico ha equivocado sus méritos y tiende a dejar que la sociedad civil usurpe lo universal, confundiendo la sustancia ética con esa intervención forzada del hombre en el mundo de la necesidad. No es suficiente con categorizar, ordenar y jerarquizar; eso basta quizá para la modestia del entendimiento, pero no alcanza para reconocer el sentido absoluto de la vida ética. Cuando el economista se satisface, la razón no está conforme, y la economía clásica es un buen ejemplo de cómo el pensamiento separador asimila la descripción de un mecanismo al conocimiento de los fines absolutos, reduciendo erróneamente la razón a simple acto de comprensión.

Permitir que la sociedad civil se convierta en el fin absoluto es en realidad índice de un error más profundo: la economía ha hecho del proceso natural de producción su único objeto concreto, su única tarea conceptual. La justa autonomía alcanzada por el discurso económico ha tenido como contrapartida el circunscribirlo a una discusión acerca de los elementos técnicos en la producción, los cuales tienden a ser convertidos en categorías intemporales, dando por descontado que la cuestión de cómo se ha llegado a ellos carece de interés. En sí misma, la teoría económica no tiene los medios para escapar a ese error fatal, porque colocando en su base una antropología elemental, ha hecho de toda sociedad humana la copia ampliada de la producción natural de un objeto por parte de un individuo mediante un instrumento, aplicándoles sin restricción los términos "mercancía", "trabajador", "capital". Para los clásicos –pero ellos no son los únicos–, la teoría no sólo tiene como único objeto la producción y la distribución sino que además debe hacer de esas categorías propias a la sociedad mercantil reflejos eternos de aquella naturaleza primitiva; por eso desde su perspectiva, la historia se reduce a crecimiento pero no conoce ninguna transformación y, exceptuados "los paralelogramos del señor Owen", los economistas tienen dificultad en imaginar otro tipo de sociedad. En su trabajo conceptual, la economía ha confundido la abstracción con la eternidad.

Mediante su concepción de la sociedad civil, Hegel libera un dominio esencialmente diferente porque su antisubjetivismo le permite evadir

toda antropología fundadora. Recordemos que para él, la historia es la progresión de un único sujeto: el espíritu, y éste, entendido como el horizonte de experiencias que conforman una comunidad, no se centra en ninguna entidad subjetiva. Con su progreso, el espíritu muestra que en la historia se persiguen ciertos fines, por eso sus figuras, aún siendo instancias de la libertad, son transformaciones, sublimaciones y no simples repeticiones de una entidad única. A pesar de su extraña apariencia, la noción de "calvario del espíritu"[40] libera un campo de cuestiones porque antes que seguir discurriendo sobre los mecanismos invariantes de la producción, ella invita a pensar las transformaciones ético-políticas sufridas por la sociedad civil que se expresan en las diferentes formas de Estado. La filosofía del concepto permite así reconocer que la autonomía de la sociedad civil sobre la que reflexiona el saber económico es un efecto reciente, resultado de la división del trabajo y de la escisión introducida por los valores burgueses, efecto que ni ha existido desde siempre, ni se sobrevivirá. El concepto previene sobre la aparente universalidad de la sociedad civil; toca a la economía reconocer sus modalidades históricas.

Hegel convierte a la sociedad civil en un momento de la idea. La opresiva realidad del intercambio deviene un proceso entre otros procesos, y no puede convertirse en un fin en sí misma. La economía política que la hace su objeto es un mérito del intelecto, pero debe moderar sus pretensiones en cuanto comprende que la razón tiene otros fines, y éstos sólo se descubren a partir de un saber más amplio: es por eso que se la llama "ciencia del entendimiento".[41] Lo que no significa que se trate de un conocimiento empobrecido, sino de un saber verdadero que, no obstante, desconoce el sentido de la historia, única responsable de las cuestiones que examina. Con esta sencilla operación se abre la posibilidad de una crítica radical a la joven ciencia: delimitando la noción de sociedad civil, Hegel permite que sus determinaciones conceptuales sean enfrentadas a una cuestión formal e histórica centrada en las condiciones generales de la reproducción social y política expresadas de un modo determinado en el desarrollo del mundo del trabajo, y éste es un problema que no se reduce a un discurso sobre la ganancia, la renta o la población. La oposición que se inaugura con el concepto tiene entonces un carácter original: su crítica no quiere corregir una u otra de las proposiciones de los economistas clásicos, no busca comprar sus categorías con sus respectivos referentes, ni espera situarlas en algún punto de la escala de la verdad. A la joven ciencia sólo *se le interroga*, es decir, se hacen comparecer sus conceptos para enunciar su lugar y su funcio-

40 *Lecciones de filosofía de la historia universal,* p. 76.
41 *Filosofía del derecho,* § 189 (w, 7, 346).

namiento en el proyecto teórico que se proponen. A ella se le plantean sistemáticamente las siguientes cuestiones: ¿qué es lo que hace?, ¿qué es lo que de hecho se piensa?, ¿cuáles son las relaciones y las referencias entre sus nociones?, ¿en qué sentido es posible el programa que se ha trazado con los medios de que está provista? Interrogación sistemática, la crítica ya no es sinónimo de juicio y no consiste en elaborar un dictamen sumario de méritos y errores. Frente a la economía, el *concepto* no se otorga el derecho de decidir sobre la veracidad de las respuestas; criticar es, admitiendo la existencia de conocimientos concretos en la ciencia, exhibir las condiciones de los presupuestos que organizan sus afirmaciones respecto a aquello que pretende pensar.

Tal es la actividad del concepto. El debe a los economistas su noción de sociedad civil, pero examinando los progresos del espíritu activo en la historia, llega a la conclusión de que su sentido no se alcanza por medio del discurso económico. La consecuencia inmediata es la relaciónque establece entre la sociedad civil y el Estado: éste es mediación de aquélla, su *fundamento efectivo,* y el fin que la razón persigue: "Este desarrollo de la vida ética que, pasando por la división de la sociedad civil, concluye en el Estado, el cual es el verdadero fundamento de aquélla, es la demostración científica del concepto de Estado."[42] La relación de fundamento puede ser considerada como la alternativa crítica del *concepto* a la noción heredada de los clásicos; fundar la sociedad civil en el Estado es expresar sus reservas justificadas y alienarse para siempre del pensamiento liberal. Pero con la categoría de fundamento, Hegel persigue algo más que una oposición espontánea al liberalismo económico: esa categoría es un término científico referido a un cierto tipo de relación, contenido en la *Lógica* de 1812, cuyo significado tiene consecuencias que merecen detallarse:

El Estado como fundamento es el principio de unidad de la sociedad civil, el punto en el cual se unifican sus diversas determinaciones. Sin esa forma más alta de socialidad, el mundo de la necesidad, conjunto de determinaciones opuestas y antagónicas, sería impensable como unidad de un proceso social, limitándose a exhibir una serie de conflictos sin orden ni jerarquía: es porque tiene un fundamento que ella no se reduce a una suma caótica de relaciones contrapuestas. Mediante el concepto de Estado se comprende que la sociedad civil está fundada, es decir, que su explicación se encuentra en el encadenamiento de sus relaciones, que en ella existe una necesidad interna, que sus partes no son indiferentes entre sí, y que tiene una razón de ser. En su carácter de fundamento, el Estado no tiene como fin hacer desaparecer las diferencias existentes dentro del mundo del intercambio en una unidad ilusoria, si-

42 *Filosofía del derecho,* § 256 adición (w, 7, 397).

no mostrar que esas mismas diferencias sólo resultan inteligibles a partir de una entidad superior. El fundamento es simplemente la relación de todas las relaciones internas y externas de lo fundado.

El Estado unifica y determina a la sociedad civil: la unifica, mostrando su necesidad interna, su intrínseca solidez; la determina, porque identificándola como un proceso específico, la sitúa y la distingue de *otros* procesos sociales. Aquél no es una realidad superpuesta a la sociedad burguesa, sino un orden que *la contiene* y *la constituye* como unidad en sí misma, y como diferencia con *su* otro.No es correcto pues decir que se progresa a partir de la sociedad civil hacia el Estado, porque interiorizando sus diferencias, mostrando que ninguna de sus determinaciones es autosubsistente, ella designa *lo que ya está ahí como su presuposición,* aquello que permite su constitución como orden social. "Ir hacia su fundamento" no es avanzar a ningún sitio, sino precisar las condiciones que hacen necesaria su existencia. De hecho, la sociedad civil se ha desarrollado al interior de una realidad siempre presente llamada Estado, quien resulta ser primero desde el punto de vista de la historia. Pero por otra parte, éste es también un *resultado* lógico, porque a través de las insuficiencias, la injusticia y la ceguera de las relaciones de intercambio, ha sido necesario postular la existencia del Estado, el cual se convierte así en primero también desde el punto de vista de la Idea. La *primacía histórica* y el *resultado lógico* demuestran la necesidad del Estado como presuposición y como exigencia para la sociedad civil. Sólo que el término "demostrar" no significa encadenar argumentos con corrección como en un ejercicio sacado del pensamiento, sino extraer aquello que está implícito en la noción "mundo del intercambio" entendida como forma determinada de sociabilidad. El Estado es el fundamento necesario, no como catástrofe inevitable sino porque la deducción histórica y lógica ha mostrado que ninguna de las determinaciones de la sociedad civil alcanza a explicar el sustrato de la vida en común.

Entre el fundamento y lo fundado no existe una relación de servidumbre. Ambos se ofrecen en la existencia de la cosa, y en ésta muestran su última solidaridad; pero a la vez, uno y otro poseen una independencia relativa. El Estado permite comprender las condiciones que explican la aparición de la sociedad del intercambio, pero estas mismas condiciones tienen un desarrollo que les es propio. Cada uno de ellos es, y existe, y en sí mismo es incondicionado. Tanto el Estado como la sociedad civil tienen una existencia efectiva, y se constituyen como seres determinados en su relación con su otro. La sociedad civil *no se deduce* del Estado; sus diversos momentos tienen un orden y una jerarquía expresadas en aquél, pero también un desarrollo independiente que no desaparece porque exista una unidad más alta. El Estado es fundamento

como totalidad que se refiere a sí misma, siendo a la vez esencia y explicación de los otros, sus derivados; es totalidad que incluye las existencias particulares y contradictorias, pero no busca suprimir esas particularidades que contiene, sino manifestar en ellas su propia naturaleza. Es con Hegel, antes que con Marx, con el que se plantea el problema de la autonomía relativa de las diversas instancias de la sociedad civil, bajo la forma de la relación entre la sustancia-Estado y sus determinaciones concretas.

Ni la sociedad civil es un fin en sí misma ni el Estado es una entidad trascendente. Lo incondicionado no recae ni en una ni en el otro, sino en la unión misma, en el hecho de que entre ambos existe una relación y sus transformaciones; lo único absoluto es que lo fundado sólo existe por el fundamento, y éste no tiene otra existencia que su presencia en lo que funda: sin la unión necesaria en el Estado, librada a sus condiciones insolubles, la sociedad civil no tendría fundamento, sería infundada, pero sin la diferencia de las instancias sociales, sin esa real diferenciación, el Estado no tendría vida objetiva. Lo cierto es que existe la sociedad civil y que sólo aparece en la unidad del fundamento del Estado que la constituye. Si éste es verdadero es porque, conteniendo la unidad y la diferencia, el ser y la esencia, pasa inmediatamente a la existencia bajo la forma de una sociedad civil, como fundamento que se objetiviza.

El concepto prefigura una crítica radical a los clásicos y a su noción central. Lo hace demostrando que la sociedad civil no es un fin en sí misma, y que las categorías económicas que intentan pensarla no alcanzan el proyecto propuesto. Ella no es más que un momento cuya necesidad sólo se comprende a partir del Estado, quien la integra en una red que la constituye y le otorga su sentido, mostrando la dependencia entre sus elementos, la serie de conexiones entre ella y sus derivados. Desde la perspectiva de la razón, siendo una forma más pobre de socialidad, ella remite al Estado en el cual encuentra su soporte, su fundamento y su fin; ésta es su base efectiva, y lo que la precede en la historia y en la idea. Y, no obstante, la sociedad civil y sus momentos mantienen una independencia relativa. El Estado como fundamento no busca desaparecer esas diferencias en una monótona unidad, ni puede reducirla a una trivial representación de sí mismo. Fundar la sociedad en el Estado no es hacer de éste ni una entidad que todo lo subsume, ni un más allá inalcanzable: si él restaura la unidad que aquélla no alcanza en sí misma, lo hace por la supresión de esa mediación, convirtiéndose en inmediato, dándose una vida efectiva: "si en este movimiento del concepto científico el Estado aparece como resultado, entonces se revela como verdadero fundamento, esa mediación y esa apariencia se suprimen, reduciéndose a la inmediatez".[43]

[43] *Filosofía del derecho*, § 256 (w, 7, 397).

De la liberación del concepto de sociedad civil a partir de la confusion ilustrada, a la crítica de ese concepto mediante la categoría de Estado; del reconocimiento de la existencia mediante la categoría de intercambio propuesto por los clásicos, a la crítica de sus insuficiencias y del saber que lo define, la filosofía de Hegel ha conseguido alterar la geografía de nociones en que se sustenta el pensamiento liberal, ha socavado los presupuestos que organizan sus afirmaciones, y ha convertido lo que éste llamaba sus principios, en sencillos prejuicios.

Pero con ello no ha vencido su obstinada resistencia. La exigencia de continuar escribiendo textos políticos muestra que los problemas planteados por la revolución de 1789, están lejos de ser comprendidos y resueltos. La voluntad libre que debía domesticar al mundo de la necesidad fundando el derecho universal no parece alcanzar las promesas anunciadas; la certeza de cada uno en su libertad no ha llevado a la conciliación de lo finito con lo infinito, y los fines de la razón no se han cumplido. El terror jacobino y las doctrinas liberales son, a su manera, índices de la incomprensión aún reinante. Criticar a éstos en su propio territorio es un paso necesario pero insuficiente porque auxiliar a la razón consiste más bien en señalarle sus tareas inmediatas. La filosofía del *concepto* se ha librado a la crítica, pero ahora debe regresar a su propósito inicial, convertirse en un *saber* sobre la política, retirando lecciones de la vida escindida.

La tarea que ella se ha asignado es resolver los problemas que la gran revolución ha dejado en suspenso. Eso explica la proposición de aquellas mediaciones racionales –la clase universal, las corporaciones–, sin las cuales las sociedades derivan hacia el terror o hacia el despotismo, formas simétricas de la separación entre el ciudadano y la sustancia política. El *concepto* piensa que a través de esos medios el Estado asegura la participación del individuo en la voluntad general pero lo hace esquivando la indiferenciación característica del mundo de la necesidad que el liberalismo, en su incomprensión de la vida ética, intenta elevar a rango de teoría política. Ellos dan forma al primer deber del Estado: el saber interponer los fines de la razón, limando la aspereza de los impulsos privados: "Los principios atomísticos son, tanto en política como en la ciencia, asesinos de todo concepto, de toda organización y de toda vitalidad racionales." (p. 26). Esos mecanismos son los medios reflexivos opuestos a lo inmediato y subrayan que la vida ética no debe ser confundida con la vida contingente. Ellos cumplen un rol fundamental en la sociedad exhibiendo la manera en que la voluntad general se autoeduca en la libertad por medio del progreso y de la formación política del pueblo. Toda mediación racional es un programa de propedéutica indispensable porque, lo mismo que Rousseau, Hegel estima que aún

cuando la voluntad universal elige constantemente su propio beneficio, no siempre sabe reconocer dónde está su verdadero interés, y requiere de un aprendizaje respecto a sus fines: éste es el sentido profundo de las asambleas y los cuerpos representativos, lo que justifica su papel esencial en la constitución de un Estado: "Las asambleas tienen una importancia infinita para la educación política de los pueblos y de sus grupos dirigentes."

Una asamblea de representantes es materialización y aprendizaje para la voluntad general constituida en Estado. Sin embargo, debe tenerse presente que éste es fundamento de toda mediación. El cuerpo legislativo es un momento importante en el proyecto de la razón, pero no debe perder de vista que es un derivado del Estado y no su condición de existencia. Es el olvido de esta última cuestión el que hace que la dieta de Würtemberg se revele ciega a su propio sentido e incapaz de llenar el rol de educación política al que está destinada la actividad legislativa. En su significado moderno una asamblea tiene un lugar eminente en la preparación política; en cambio, aquella reunión de notables prefiere refugiarse en la hostilidad. Y aunque es verdad, como ya se señaló, que su reticencia oculta un conflicto de intereses pobremente económicos, su oposición está sustentada en una causa más profunda y más grave: la incomprensión absoluta del nuevo tipo de relaciones que la situación actual establece entre el poder gubernamental, la voluntad popular y el poder soberano. Aferrada a sus derechos privados, ella da pruebas de que ignora el sentido moderno de "vida ética", actuando bajo la idea absurda de que alguien puede condicionar su participación en política al respeto de antiguos privilegios que el Estado se obligaría a mantener intactos, como si el Estado fuera resultado de un trueque entre fuerzas independientes, como si lo derivado pudiera imponer sus exigencias al fundamento. Propósito absurdo, porque con la disolución del imperio alemán, los pequeños principados como Würtemberg han sufrido una transformación, invisible pero decisiva, debida al pasaje de dominios feudales a Estados soberanos. Las relaciones políticas que se establecen ya no se ajustan al viejo estado de cosas; ¿dónde reside la diferencia?

En el viejo orden feudal cada estamento establece por separado un pacto político con el príncipe; uno y otro se enfrentan como poseedores de ciertos derechos y ambos están sometidos al control del imperio, quien, como preceptor, regula la elaboración de un *contrato,* es decir de una distribución definida y definitiva del poder en el principado. Pero debe entenderse con exactitud la naturaleza de la relación contractual: ella es, por definición, un lazo externo que reúne dos o más *personas,* vale decir, un número de voluntades políticas independientes, separadas y opuestas, en busca de reconocimiento mutuo. El contrato,

incluso, a escala social, no deja de ser una estructura de reciprocidad cuyas partes son mutuamente indiferentes y, aún unidas por una voluntad idéntica, no están ligadas por una voluntad universal: en él, las partes permanecen exteriores entre sí y cada una *es* por sí misma, como persona autónoma inmediata. Es cierto que en él se descubren los primeros rastros de la voluntad libre con la aparición necesaria de la alteridad, pero como procedimiento, el contrato se limita a insertar al otro en el solipsismo del yo: el otro se encuentra a la vez *excluido* de *mi* propiedad, e *incluido* en el reconocimiento de que se trata de mi propiedad. La alteridad forma parte de la relación, pero ésta depende de la primitiva independencia, es por eso que debe limitarse al intercambio de "cosas", de "objetos"; ¿qué otra cosa podríamos enajenar sino algo que en el fondo no nos pertenece? Bajo la idea de contrato jamás se llega al antagonismo político porque todo conflicto queda reducido a una disputa entre propietarios egoístas.

Válida para la distribución del poder en el mundo feudal, la relación contractual es especialmente inadecuada para definir al Estado moderno. Si ella conviene al momento del derecho privado característico del feudalismo y de la sociedad civil, su eficacia no puede ampliarse al derecho público ni al sustrato de la vida ética. Es inadecuada, porque supone la existencia de voluntades previas a su relación, mientras que el Estado es un vínculo más elemental, es totalidad que determina lo singular, que no conoce nada previo ni exterior a sí. A partir de esa idea, el Estado queda reducido a una relación de intercambio establecida entre personas independientes poseedoras de derechos indiscutibles, lo que hace superflua la interrogación sobre lo bien fundado de esos derechos; es comprensible el atractivo de esa imagen para el individualismo recalcitrante de la asamblea de Würtemberg. Pero la razón enseña que es un error teórico y una debilidad política asociar como fundamento a la comunidad cualquier noción contractual, porque su naturaleza formal la hace inaplicable a toda la serie de modos de socialización que los hombres alcanzan durante su vida en común. Cuando se trata de pensar al Estado, el concepto descalifica la idea de "contrato social" y, a pesar de su constante admiración, no deja de reprochar a Rousseau la ligereza que consiste en hacer de la más primitiva expresión del derecho privado, el fundamento de la voluntad general.

Si se renuncia al momento mítico fundador que en otros pensadores resuelve la causa última de la sociedad y sanciona nuestro abandono de la animalidad, ¿cuál es entonces la ley que rige las relaciones entre los hombres en la comunidad? Déjese por ahora de lado al amor como lazo del sujeto a la familia, y al intercambio como unión entre productores; si el Estado no es consecuencia de la asociación voluntaria de personas

independientes, si él supone un tipo de solidaridad más íntimo, ¿cómo se anuda entonces la vida ética a través de la existencia individual? Es en éste momento, a propósito de la relación constitutiva del ciudadano en el Estado, cuando el concepto introduce la categoría de *lo político.*

Ante todo, los *Debates de 1817* contienen el reconocimiento de que lo político es un problema que surge con la sociedad moderna, provocado por la necesidad de dar vigencia a la unidad ética inexistente, y por la exigencia de precisar los medios que aseguren la existencia de la voluntad libre en la esfera universal. Su aparición reciente se debe a las alteraciones en las diferenciales de poder resultantes de la extinción de la servidumbre, y a la dispersión en el sistema de dependencias provocada por la generalización del intercambio. Lo político es un índice de cómo se remodelan, sin desaparecer, las relaciones de poder en una serie interminable de controles recíprocos: es consecuencia de esa fragmentación social en segmentos independientes, cuya asociación se ha vuelto problemática. Para la voluntad autónoma, lo político es una nueva obligación surgida en el momento en que enfrenta su situación en la universalidad ética, desprovista de recursos paternalistas y de coerciones externas propias al mundo feudal. Es un nuevo ejercicio de la libertad que la conciencia inicia entre la inquietud y el temor.

El rechazo en reconocer la aparición de lo político es lo que descalifica a la asamblea de Würtemberg. Esta se niega, y con razón, a asumir esa nueva responsabilidad; pero lo interesante son los medios que utiliza y que comparte con la tradición liberal: la vuelta a una representación del Estado como simple acuerdo entre fuerzas independientes, como la superficie donde vendrían a encontrarse voluntades indiferentes entre sí. Ella invierte una vez más la relación entre lo fundado y el fundamento valorando indebidamente una representación que proviene de la sociedad civil. Es un seguro instinto el que la lleva a elegir la noción jurídica de contrato antes que otro tipo de categoría que amenace con interrogarse sobre la legitimidad de los derechos; ella prefiere pensar el mundo político bajo las nociones de pacto, acuerdo, convención; sabe que no importa el grado de violencia que las rodee, siempre quedará intacto el problema del origen de los derechos de los contendientes. Intuye sin duda que el derecho no es el fundamento de lo político, sino a la inversa, es lo político quien debe dar cuenta de cierto estado de derecho. La irrupción de lo político como forma básica de constitución del ciudadano va en la dirección opuesta a los propósitos de la asamblea; es normal su incomprensión y su odio a esa categoría de Hegel quien por su parte se esfuerza en hacer tangible lo político bajo dos instancias: como un saber y como una actividad. El filósofo estima que

después de la revuelta de 1789, la razón reconoce en la libertad universal de la voluntad uno de los principios del Estado moderno, y con ello se le presentan dos exigencias ineludibles: a la ciencia política corresponde indicar los medios en que habrá de sustentarse ese principio; a la actividad política le corresponde actualizar esos medios en la vida efectiva.

En efecto, la política se organiza en un saber. El dominio de esta ciencia coincide con la racionalidad en el Estado, y su valor consiste en buscar los mecanismos de mediación participativa que una comunidad se da a sí misma a fin de instaurar el régimen de razón y libertad llamado Estado: "La política es la ciencia de la voluntad razonable en la realidad efectiva; la ciencia de la realización histórica de la libertad, de la realización positiva de la negatividad."[44] Como ciencia, la política no puede reducirse a un relato sobre el poder, la dependencia o la sumisión inevitables, y tampoco consiste en el arte de conspirar contra la libertad de los demás. Su tarea es mucho más digna y positiva: ella busca hacer explícitos los fines que persigue la voluntad libre, los medios que conducen a una libertad concreta, a un mundo ético y humano.

Pero la definición esencial de la política es ser ante todo una actividad (*Tätigkeit*): la actividad destinada a traer a la luz el fundamento y la esencia del Estado que la razón acaba de reconocer. La política es el movimiento que busca expandir un principio racional en una realidad vivida; su existencia se explica porque el mundo no es todavía lo que el pensamiento reconoce que puede llegar a ser, y porque negar ahora ese fin de la razón resulta intolerable. No es que mediante esa actividad se sugiera a los hombres que persigan quimeras ofrecidas por el pensamiento; a diferencia de Platón, la política en Hegel no consiste en realizar en el mundo sensible lo que se contempla en el mundo inteligible, porque la tarea del pensamiento no es soñar sino comprender la necesidad que subyace en las condiciones del presente, que ya se encuentra ahí, entre las premisas actuales. La liberación no es ideal indefinidamente aplazado porque las luchas por la libertad ya la están realizando en lo efectivo. La libertad ha comenzado a ser real, por eso el pensamiento no tiene la obligación de imaginarla. La filosofía no tiene que aportar sus propios fines, sino únicamente ofrecer una mayor lucidez a aquello que los hombres realizaban al orientar su acción razonable. Hacer política es actualizar lo que ya se agita en lo existente dando presencia a lo que la conciencia reconoce ahora como justo; es dar vida efectiva a una necesidad que la historia exhibe, suprimiendo lo que ahora son sólo condiciones para extender ese principio en el exterior. La po-

[44] E. Weil (1974), p. 36.

lítica es el signo de insatisfacción de la razón frente a sus obras; es la ardua tarea de expandir la presencia racional presente en la existencia y a la vez hacer que lo existente concuerde con el principio que lo funda; es suprimir la necesidad y convertirla en lo necesario, produciendo en lo inmediato la serie de instituciones que para el pensamiento son meras posibilidades. La política es el acto eminente de constituir un mundo a la altura de los preceptos de la razón.

Lo político y la política son responsabilidades recientes para la conciencia autónoma quien ha rechazado toda idea de trascendencia, apropiándose de sus fines. Pero ese nuevo territorio, que es constitutivo del ciudadano al interior del Estado, que aparece con la renuncia a la idea de un momento inaugural de las comunidades humanas, tiene valor de premisa, precede a cualquier reflexión, y no es consecuencia de ésta. ¿Bajo qué condiciones puede pensarse esta sustancia primera? Sobre todo deben prevenirse dos riesgos complementarios: por una parte se trata de colocar desde el punto de vista de lo que es constitutivo de la subjetividad, sin volver atrás a la idea de que ese fundamento es resultado de la aventura singular. A la vez debe evitarse que tal sustancia se convierta en sinónimo de despotismo: es necesario partir de lo universal ético y mantenerse en él, pero sin asignarle la forma de una entidad inmóvil y opresiva que contradiga su concepto. La vida política en el Estado debe ser concebida como unidad de la diversidad de las conciencias pero no como su extinción; debe contener lo múltiple sin suprimir lo Uno, debe explicitar lo Uno sin aniquilar lo múltiple; es preciso que ese medio se muestre como verdadero y único sujeto. Lo que finalmente altera en profundidad la imagen que poseemos de lo que es una comunidad política. ¿Cómo habrá de lograr sus propósitos el *Concepto*?

LA FILOSOFÍA EN UN MUNDO DIVIDIDO

Recuérdese que la sociedad civil se nos ofrece como un conjunto de existencias independientes, dispersas a veces, a veces reunidas en grupos más o menos homogéneos. Tan simple como parezca, esta representación maneja sin saberlo categorías que la comprometen para siempre, ante todo, la idea de que la totalidad social es la suma de unidades irreductibles y extrañas entre sí en la cual, para cada sujeto, el otro —todos los otros— son pruebas de su aislamiento. Unido a su semejante por los lazos de intercambio, al hombre de la sociedad civil, lo caracteriza esa indiferencia generalizada; la sociedad que él habita es el reino donde se superpone lo diverso, donde cada uno *es* sin recurrir a su diferente, por eso resulta el dominio adecuado a la inteligencia del entendimiento

económico, quien se especializa en separar los contrarios y en privilegiar uno de ellos.

Legítima para el mundo de la necesidad, esta representación es incorrecta cuando se extiende a la vida ética. La idea racional de Estado se inicia con la afirmación de que éste no puede limitarse a la unión arbitraria de indiferentes; el ciudadano, que es su unidad básica, requiere de la interiorización consciente del sustrato ético, mediante un proceso de autorreconocimiento por el cual la alteridad, los otros, pasan a formar parte de él mismo. En el mundo del intercambio mercantil y del contrato, el otro es siempre un límite, la prueba viviente de su incompletitud y de su dependencia, pero en la vida política el concepto de ciudadano no admite tal indiferencia, y reclama al otro como parte de su única definición posible. Siendo un ente político, el ciudadano realiza lo que el hombre de la sociedad civil sólo alcanza a intuir: obtiene su identidad por medio de su opuesto, realiza su unidad al volver hacia sí a través de su pasaje por el otro, y solamente *es* en la medida en que aquella otredad se encuentra contenida en su concepto. A diferencia del mundo del trabajo, en la eticidad que él habita es inadmisible el "yo soy" y "tú eres" *también*, porque en esa sustancia elemental el otro deja de tener una existencia independiente, y su diversidad suprimida se convierte en oposición interiorizada. La vida política en el Estado se forma por un "yo que es un nosotros, y un nosotros que es un yo";[45] sólo en ella puede decirse con justicia que "el otro es *mi* otro, mi contrario, quien me anuncia la anulación de lo que yo 'creía' ser, y la verdad de lo que soy realmente".[46]

En la vida ética la identidad no se alcanza mediante la exclusión del otro. Esta sencilla afirmación organiza un nuevo sentido de la política que merece subrayarse porque coloca a Hegel en un lugar aparte dentro de las teorías sociales: pára el *concepto*, el sujeto sólo puede ser concebido por un proceso de constitución que se realiza a través de sus diferencias, en la íntima solidaridad con su opuesto. Puesto que son parte de un Estado, un individuo, una clase, no pueden aspirar a ninguna identidad en el aislamiento, y no poseen ningún atributo natural que los definiría por sí mismos. Comprenderlos concretamente requiere adoptar el punto de vista de la relación y sus transformaciones porque la vida política es preminente sobre aquellas individualidades, como lo es cualquier relación sobre los extremos que reúne. Esta es su fundamento, porque puede ser explicada por sí misma, por sus formas concretas, por su acción recíproca, sin el recurso a ninguna entidad trascendente. La eticidad es el resumen de esas oposiciones necesarias, la forma superior

45 *Fenomenología del espíritu,* p. 113 (w, 3, 145).
46 G. Lebrun (1972), p. 300.

de la socialidad que es inasimilable a cualquier adición de individuos aislados. Es premisa de toda singularidad porque para todo individuo o clase, la identidad no es más que el producto de las transformaciones operadas en su relación con su diferente. Ningún individuo, ninguna clase social, pueden pretender que *son* previamente al enfrentamiento con su otro; es por eso que el ciudadano no se define con una sencilla lista de atributos, y una clase social no es la simple colección de individuos posedores de esos predicados. La ilusión de que pueden ser descritos por la suma de sus atributos se debe a que, en cualquier momento del proceso, la individuación o la formación de una clase suponen la adquisición de una serie de rasgos, pero el *concepto* asegura que éstos no constituyen ninguna definición, que su identidad se realiza únicamente en la posición relativa que ocupan en el conflicto con su otro, y que de esta posición resulta la estabilidad precaria de aquellos predicados.

La representación económica de la sociedad civil se ha revelado contradictoria y absurda: es porque se limita a exhibir la exterioridad entre los hombres, y no llega a sospechar la existencia de una unidad superior. Pero es mejor no exagerar; esa representación es *sólo* insuficiente, y su insuficiencia es formal: le viene de que comienza por presuponer lo diverso, y *luego* busca la manera de unirlo artificialmente por medio de categorías como "división del trabajo" o "intercambio generalizado". Criticar a la joven ciencia desde el punto de vista formal no es exhibir algún equívoco en la deducción de sus categorías, sino mostrar las limitaciones de la imagen que ofrece, demostrando que ninguno de los extremos que esa representación trata de unir tiene existencia por sí mismo, y que elegir alguno de esos principios, cualquier principio, es ya un mal comienzo.

La política del *concepto* se ha alcanzado sólo en el momento en que comprende que la sustancia ética es la unidad superior donde se resuelven las antinomias en que se ve atrapado el entendimiento de la sociedad civil, cuando se entiende que "entidad política" equivale a "unidad de lo contrapuesto", y que en ésta, lo otro reside en lo mismo. Mediante esta operación, el ciudadano y la sustancia ética pierden su finitud, se totalizan; el cuerpo político ya no se concibe como un conflicto entre voluntades independientes que se disputan un trozo de realidad, y la política ya no es la ciencia que relata el encuentro de dos extraños. Claro que en este movimiento tanto la personalidad primitiva del individuo, como la idea espontánea que se tenía de la comunidad política se han esfumado, pero no es una pérdida de lamentar porque ambos se aseguran una identidad más concreta: la identidad en el devenir (lo que no significa, como lo piensan las dialécticas ingenuas, que se sustituye al ser por el devenir, sino que se explicita la identidad del ser lograda al fin *por medio* del devenir).

Es sin duda un alto concepto de vida política. Pero interiorizar en el sujeto la diferencia es enfrentar un obstáculo filosófico temible: significa asumir que la alteridad forma parte del ser, que lo negativo está contenido en lo positivo, que tiene una eficacia objetiva y que no es sólo un límite impenetrable que convendría exorcisar. La resistencia de la economía y la incomprensión del liberalismo provienen de la misma certeza filosófica que nunca es criticada: es imposible pensar lo negativo. En consecuencia, sólo se admitirá que cada cosa *es*, que su diferente *es también*, y que ambos se encuentran en un espacio y un lugar indeterminado. En el *concepto* por el contrario, el otro, que era sinónimo de limitación y lo opuesto, se convierte en parte de lo mismo; en este saber se deja de pensar en el otro como si sólo designara lo exterior, lo que está fuera sin comprometernos, mediante la afirmación de la existencia de dos predicados opuestos que definen *al mismo* sujeto y en *el mismo* momento. Alcanzar la idea de política como unidad de lo diferente implica entonces atravesar el umbral de muchas filosofías, violentar prohibiciones fundamentales, exiliarse de algunos preceptos básicos. Más vale considerar con detalle lo que esto implica.

El saber que define la identidad mediante la oposición y la diferencia interiorizados, recibe el nombre de dialéctica. Contra lo que cree cierta ingenuidad tenaz, ella no consiste en cambiar de opinión en cada momento, o en razonar de manera incontrolable en una y otra dirección, o en la migración permanente entre diferentes "puntos de vista"; ella sólo busca *pensar*, es decir hacer lógica la negación objetiva precisando la diferencia contenida en el ser, reconociendo el papel activo que corresponde a la oposición. Es una manera original de concebir la identidad porque a diferencia de otras ontologías, la dialéctica no persigue ninguna definición de la cosa examinada a través de la acumulación de atributos pretendidamente inmutables: ella está segura que no existe identidad en esa soledad. Naturalmente, ella no considera las determinaciones de la cosa bajo examen una a una, de manera aislada, porque totalidad quiere decir unidad –y no simple coexistencia– de lo diferente, inclusión en el ser de la cosa de un negativo que no es ni impensable, ni innombrable. Pero este ambicioso proyecto especulativo sólo es realizable bajo tres condiciones.

1. No hacer de la negación dialéctica sinónimo de indeterminación. La alteridad que examina no es ese abismo vacío e indefinido que se nos enseña justamente a evitar. Lo opuesto de un sujeto no es cualquier cosa, ni ese pedazo de papel, ni ese tintero, ni ese lápiz: quien afirme esto puede estar seguro de tener una razón trivial, pero no ha dicho *nada*. Al hablar de oposición, la dialéctica no se refiere a cualquier negación, sino a la negación de la cosa bajo examen, a esa negación determinada:

lo opuesto de una conciencia es *otra* conciencia, lo opuesto de una clase, es su clase antagónica, cada cosa es lo otro del otro como de *su* otro, y es en esta negación definida donde se resuelve la identidad. La contradicción es absoluta como condición de determinación del ser, pero su existencia es siempre específica y sólo llega a su universalidad objetiva cuando es determinada. La dialéctica se desinteresa de aquellas negaciones imprecisas; cuando la razón habla de oposición no se refiere a esas diferencias simuladas, a esos simulacros de diferencia, sino a la negación definida de la cosa que se disuelve. Aquella serie de negaciones ficticias le resulta irrelevante porque ella es reflexión de la contradiccion inmanente por medio de la cual lo positivo muestra que, intrínsecamente, no es sino lo negativo de su otro. Mediante la negación definida, lo otro, *pero no cualquier otro,* deja de ser prueba de incompletitud y se convierte en la única definición posible de la cosa: "toda determinación es supresión de la realidad absoluta, es decir, negación. Pero la negación de un positivo no es posible por una simple privación; ella reclama una oposición real".[47] Para el pensamiento especulativo, definir no es excluir de la cosa todo aquello que le es diferente, sino incluir *su* diferente.

2. El saber especulativo se niega a elegir cualquiera de los extremos: lo mismo o lo otro, porque eso es dar, más que nunca, consistencia independiente a los opuestos. El afirma que los contrarios no son entes absolutos, y no busca privilegiar al uno sacrificando al otro, sino derribar el prejuicio que considera que identidad y diferencia son incompatibles. Una vez que se ha cometido la imprudencia de elegir, toda relación posterior resulta defectuosa porque omite que cada uno de los extremos sólo es mediante la unión, y ni uno ni otro es por sí mismo. Admitida la separación, ninguna conjunción es eficiente porque si se trata de dos entidades exteriores independientes, ¿cómo unirlas si no es por decisión arbitraria? La dialéctica no es asociación de lo diverso sino unidad de lo contrapuesto, pasaje del uno a través del otro, sin que este tránsito signifique exclusión o alternancia: "el pensamiento especulativo consiste en totalizar los pensamientos; totalizarlos, eso es lo que importa. La unión de los diferentes de tal modo que no haya simplemente pasaje de uno al otro, eso es lo más profundo y lo verdaderamente grande en la filosofía".[48]

3. La dialéctica es el correlato conceptual de un proceso objetivo. Ella no es únicamente una disposición de categorías, ni una herramienta provista por el pensamiento enfrentado a unos objetos sin vida; cierto,

[47] Schelling, citado por G. Lebrun (1972), p. 295.
[48] *Lecciones de historia de la filosofía,* volumen II, p. 194.

es una forma de pensamiento con efectos determinados, pero describe un proceso real, el movimiento de la cosa en sí misma que se efectúa sin su intervención. El saber especulativo no requiere de incursiones personales, no es la aventura subjetiva de imponer una forma prestablecida al conocimiento de los objetos indóciles; ese saber no es una hábil construcción individual, sino la explicitación de la actividad misma de la cosa, la actividad impersonal cuyo fin es expresar el-pensamiento-de-la-cosa, y no las-cosas-del-pensamiento.

Como proceso, la contradicción no es sólo objetiva sino también inteligible. Su aprehensión racional mediante la dialéctica no conduce al pensamiento a la desesperación de lo diverso ni lo mantiene en la intuición de lo inexpresable. A pesar de su dificultad para el entendimiento, el saber especulativo es sistemático y desemboca en un conocimiento positivo. Aunque es pensamiento de la contradicción, no es un pensamiento contradictorio. Tienen razón quienes piensan que ni el ser ni el intelecto pueden mantenerse en un estado indefinido de conflicto, y que toda contradicción debe ser (y es) resuelta en la idea y en la existencia; pero el hecho de que toda oposición se resuelva no nos dispensa de la necesidad de describir su mecanismo, es decir, el proceso negativo por el cual la cosa examinada ha llegado a ser lo que es. La estabilidad del ser existe, pero sólo es inteligible cuando se adopta la perspectiva de un proceso: "Lo que en general mueve al mundo es la contradicción, y es ridículo decir que la contradicción no se deja pensar. En esta afirmación sólo hay una cosa justa: que no es posible mantenerse en la contradicción y que ésta se suprime a sí misma. Pero la contradicción suprimida no conduce a la identidad abstracta, porque ésta no es más que un solo lado de la oposición."[49]

El opuesto directo del saber especulativo son las diferentes representaciones filosóficas que Hegel concentra bajo el término "dogmáticas" o "del entendimiento". Estas consisten, por lo esencial, en mantener la diferencia existente en lo diverso asignando a cada cosa un contenido invariable. Para ellas, cada esencia existe *en principio* y *luego* cada esencia encuentra que es diferenciable y unida a la otra; diferencia y luego unión: por ese mecanismo su reflexión evade el problema de pensar la unión *en* la diferencia. Pertenecen al "entendimiento" porque éste es la reflexión separadora que dispersa el flujo del proceso real en una conjunción de nociones distintas, cada una estable para sí, aislada en su unidad, la cual mantiene con las demás nociones un contacto exterior. El entendimiento es una actividad bienhechora porque aparta el pensamiento de la comunión mística y de la intuición primera del objeto: de

[49] *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* § 119 adición 2 (w, 8, 247).

la unidad inmediata de la experiencia extrae una serie de determinaciones que considera por separado, aplicándolas enseguida a un sustrato llamado "sujeto", simple soporte de esos predicados. "Entendimiento" designa precisamente la facultad de pensar en función de esas determinaciones finitas y limitadas: Dios es *todopoderoso* y *bueno* y *justo* y *está en las alturas,* etc. Pero aún siendo benéfica, se trata de una reflexión "abstracta", porque sólo puede contener la diversidad de esos predicados como contenidos independientes. Según este pensamiento de lo universal abstracto, cada ser *es* y su opuesto *es también,* y este sencillo "también" es el responsable de su unión en un espacio indeterminado: "Dios es y nosotros somos *también;* he ahí la mala unificación, la unificación sintética, la comparación hecha arbitrariamente. Cada uno de esos extremos es tan sustancial como el otro. Este es el procedimiento de la representación: Dios es glorioso, está en las alturas, y las cosas finitas tienen su ser *lo mismo que él.* Pero la razón no admite permanecer en semejante 'también', en tal indiferencia."[50]

Definidos por el entendimiento, los entes, tiesos en su ser, son siempre diversos; vecinos, pero nada más, cada uno es idéntico a sí y excluye al otro, lo que reafirma al otro en su independencia, y al uno en su aislamiento. El universo que resulta de tal representación es "una comunidad de seres plenos donde la oposición es siempre exterior a cada uno de ellos",[51] una asociación pintoresca de diferentes en la cual ningún ser pierde nunca nada, porque aquello de lo que se creía desprovisto, en realidad no le había pertenecido nunca.[52] Es natural que para estas filosofías la relación entre los opuestos resulte un enigma, porque si de dos cosas se afirma que son independientes, ¿cómo podrían esas dos exterioridades ser incompatibles? Pueden claro está, enfrentarse, combatirse, luchar, pero nunca se encuentran en oposición, y no se requieren una a otra sino para disputarse algún objeto que no pertenece a ninguna de las dos.

Se descubre mejor ahora en qué medida una filosofía del entendimiento participa en la imagen inexacta que nos ofrecen los clásicos en

50 *Lecciones de historia de la filosofía,* volumen III, p. 303.

51 G. Lebrun (1972), p. 74.

52 "Si decimos: Dios es todopoderoso, bueno, sabio, tenemos un contenido determinado, pero cada una de esas determinaciones de contenido es singular e independiente. *Y, también,* éste es el modo de unir de la Representación. Es verdad que Sabiduría Suprema, Bondad Suprema, son conceptos y no algo imaginario, sensible o histórico, son determinaciones espirituales. Sólo que ellas no están analizadas en sí y sus diferencias no han sido aún comprendidas en la medida en que se relacionan unas con otras; ellas no son consideradas sino en su relación abstracta, simple, en sí." *Lecciones de historia de la filosofía,* citado en Lebrun (1972), p. 74.

economía y el liberalismo en política: ambos se aferran, *primero*, a la existencia independiente y *luego* buscan un artificio de unión que resulta incierto. Su obstinación es fácilmente comprensible: dar a la alteridad un mínimo de consistencia es otorgar la primacía a la relación sobre el sujeto; es admitir que cada uno –sus derechos, sus pretensiones– sólo adquiere sentido por el enfrentamiento con su otro; por ese camino pronto tendrían que aceptar que la oposición política es lo elemental y no puede ser atribuible a un sencillo malentendido. La filosofía entra entonces en su auxilio: declara que la contradicción es impensable, que lo que se contradice no es nada, que la dialéctica es simple saber de feria, y que debe ser considerada entre los productos de una mentalidad primitiva.

Sin embargo, no sería exacto decir que esas filosofías se muestran incapaces de resolver un problema que se habrían planteado; sería más justo afirmar que toda su estrategia consiste en evitar el problema, en descalificarlo, en evadir el enfrentamiento con lo negativo, y para ello, cuentan con dos caminos privilegiados: o bien se afirma que el ser es, y el no-ser no es (Parménides), elevando la prohibición explícita de extraer algo de la nada; o bien, se da a lo finito la consistencia del ser, haciendo del no-ser una cierta presencia (Kant), pero en este caso, si el ser más humilde es siempre "algo", entonces, ¿cómo puede entrar en conflicto con otro? Ambas vías de escape muestran que el entendimiento tiene horror a la negación activa, y que su actividad consiste en evitar cualquier tropiezo con la contradicción.[53]

Es al violentar esa prohibición fundamental, al hacer de lo negativo un momento del concepto que la dialéctica se constituye como filosofía, y obtiene al mismo tiempo su reputación de ligereza. Afirmar, como ella lo hace, que la negación es pensable como parte de la identidad, y que existe un vínculo entre lo finito y lo infinito, es provocar en aquellas representaciones una agitación que no resisten; en ese momento, les sucede lo que les sucede siempre: no ven dónde está la cues-

[53] "He aquí otra forma del pensamiento de Entendimiento: si decimos que Dios, en su universalidad eterna no es nada más que el momento de diferenciarse, de determinarse, de colocar al otro en relación a sí y suprimir esa diferencia permaneciendo él mismo, y que el Espíritu no adviene sino por medio de esta autoreproducción del Ser, entonces entra en escena el Entendimiento y aporta sus categorías de la finitud. El comienza a contar: 1, 2, 3, . . ., introduciendo la desgraciada forma del número, mientras que aquí no se trata en absoluto de números. Numerar es lo más desprovisto de pensamiento que existe; introduciendo esa forma, se introduce lo inconcebible. A la Razón pueden aplicarse todas las relaciones del entendimiento; pero la Razón las recusa; éste es el caso." *Filosofía de la religión,* volumen 1, p. 152.

tión. ¿Cómo mostrarles entonces dónde está la cuestión?, ¿qué figura adquiere ahora el saber de la contradicción?

1. Contra la idea que de ella se ha formado el entendimiento, la dialéctica no busca afirmar, a propósito de un sujeto ya constituido, dos determinaciones opuestas, y también rechaza que afirmando los opuestos sólo se ha cambiado de punto de vista. Ella no espera convencernos del absurdo de que "Callias está a la vez de pie y sentado", ni admite que ese sujeto puede recibir dos determinaciones contradictorias, porque es justamente esa lógica de la identidad previa la que ha caducado. Introducir lo opuesto en el ser no es anexarle un nuevo territorio a lo que ya existe. Es a Heráclito a quien Hegel reprocha el haberse expresado de esta manera, utilizando una sintaxis inadecuada a la profundidad de su pensamiento: asegurar que "la guerra y la paz son lo mismo", es permitir que la dialéctica sea arrojada al ridículo, pretendiendo que dos cosas absolutas y acabadas finjan estar íntimamente emparentadas. Si dos cosas *son,* cada una por su parte, es una ingenuidad afirmar que son lo mismo: negar al ser, no es hacer de la negación *otro* ser, sino pensar la alteridad que es inmanente *a cada* cosa. La dialéctica sólo se inicia cuando la diferencia deja de ser sinónimo de separación o de simple diversidad de predicados y se convierte en interiorización del otro en la identidad del uno: su objetivo es mostrar que la definición del uno no depende de la extinción del otro; su fin es exhibir que entre los seres no hay independencia; su aspiración es desterrar de la filosofía aquel "axioma clandestino" según el cual toda determinación es exclusión del otro, fundamento espontáneo que hace de lo negativo, lo impensable.

2. Inscribiendo en cada cosa una intimidad entre el ser y el no ser, la dialéctica asume estrictamente que lo finito *perece.* Ella devuelve a la categoría de finitud su sentido más ingenuo de "evanescente", afirmando que si un ser es finito, en su limitación debe contener la determinación de no-ser, pues de otro modo no sería *finito.* Naturalmente, no es la primera filosofía que insiste en el carácter precario de las cosas finitas; más aún, ninguna filosofía aceptaría verse acusada de afirmar que lo finito es absoluto; pero en la concepción que se forman se desliza un equívoco: se persiste en el ser en detrimento de lo transitorio. Es cierto que el entendimiento reconoce sin dificultad que lo finito se extingue, pero al "ser mismo" de la cosa que pasa nunca le otorga el sentido de "lo pasajero" y de la negación que éste contiene, porque eso sería dar al no ser una cierta existencia, introduciendo en la cosa un predicado que no contiene: el de ser limitada. Puesto que se ha prohibido pensar la negación, debe dar a lo finito la consistencia del ser *sin restricción,* obligándose a concebirlo bajo el signo de lo positivo. Reconoce que se trata de una realidad *limitada,* pero piensa que al fin y al cabo se trata

de una *realidad.* El entendimiento distingue lo finito de lo imperecedero, pero de aquél acentúa lo que permanece y no su finitud. Frente a lo finito, él prefiere subrayar su ser y no su limitación, prefiere pensar la superficie positiva antes que el borde; por eso bajo esta representación, la extinción del ser es siempre producto de una catástrofe, de un accidente exterior. La variante más consecuente de esta perspectiva la representan los eléatas quienes antes que dar a lo pasajero la menor semejanza con el ser, prefirieron negar a lo finito toda existencia: lo perecedero no es un ente, es sólo una ilusión (Parménides); el movimiento no es (Zenón).

La dialéctica por su parte aloja el no-ser en la esencia de la cosa, devolviendo a lo finito el sentido de *esencialmente perecedero.* Reconciliarse con ese negativo, mirarlo de frente, supone reconocer que lamentablemente la extinción no es un tropiezo de la existencia; es admitir que en cada momento nos acompaña el fin, ¡ay!, necesario. Finitud, implica que la única aspiración de cuanto existe radica en dejar de ser lo que es. No se trata de un pensamiento lúgubre que sólo reflexione sobre el límite, sino de la idea más alta que afirma que lo existente es la unidad superior del ser y de sus bordes; para este intelecto lo que está vivo, lo está en la medida en que soporta la oposición que lo mantiene en la presencia. Para él, lo finito no es un *ser* que pasa, sino *lo pasajero;* la cosa no es y luego deja de ser, porque su existencia es ya, siempre, lo que fluye y pasa. Es, simultáneamente, una reflexión sobre la infinita solidez y la fragilidad intrínseca de lo que exite. Es falso que esta unión del ser y del no-ser sea inconcebible: cuando el pensamiento alcanza su aprehensión racional se convierte en *Lógica,* pero ella se ofrece aún a la más sencilla imaginación, por ejemplo, en el perecer de cada cosa. En efecto, ¿qué es lo que perece?; cuando una cosa perece ya *no es* y en este sentido es *nada*; sin embargo, puesto que precisamente *es ella* la que perece, no es pura y simplemente nada, sino que es también *ser.* En el perecer la imaginación enfrenta de manera no reflexiva la unión de ser y del no ser que el concepto busca convertir en pensamiento. ¿No es sorprendente que a pesar de ese trato cotidiano sea necesaria una larga tarea filosófica para despojarse de las representaciones que nos bloquean su ingreso? Esta es la ascesis de la dialéctica: mediante ella lo negativo deviene parte intrínseca del ser, y se alcanza la certeza de que lo que existe merece morir por razones propias. Puede ser difícil no retroceder ante esta idea eminente.

3. El concepto mantiene una relación crítica con las categorías del entendimiento. Sin embargo, una cosa es criticarlas en lo que tienen de insuficiente, y otra es buscar remplazarlas por nociones imaginarias; lo primero es actividad de la dialéctica; lo segundo un acto arbitrario a

evitar cuidadosamente. Enfrentar las limitaciones del entendimiento no significa desterrarlo del campo del saber: sus categorías son con frecuencia unilaterales, pero siempre son necesarias como momentos en la aprehensión reflexiva de la cosa. Si no se tiene presente esta tesis, es fácil malinterpretar la relación existente entre la dialéctica y las ciencias "del entendimiento".

El saber especulativo no contiene los medios que le permitan sustituir los conceptos por categorías filosóficas, y tampoco puede agregar un contenido nuevo al conocimiento provisto por el entendimiento reflexivo. Las determinaciones de las ciencias del entendimiento no tienen sustitutos filosóficos. Ese saber no busca suplantarlas en su propio dominio, porque no espera aportar nuevas respuestas a las mismas preguntas que aquellas se hacen; el *concepto* no es una empresa de usurpación. Su estrategia crítica frente al entendimiento consiste únicamente en mostrar lo que sus conceptos tienen a la vez de necesario y de insuficiente. Las determinaciones conceptuales del entendimiento son irremplazables, pero la experiencia crítica enseña que cuando son circunscritas e interrogadas acerca del juego de reglas que las organizan, puede mostrarse lo que tienen de parcial; si en este movimiento ellas se alteran no es para desaparecer sino para relativizarse y exhibir lo que son: momentos, en el largo proceso de apropiación reflexiva de la cosa.

Practicar la dialéctica no exime el esfuerzo de estudiar el conocimiento concreto que proveen las ciencias del entendimiento; éstas sólo se equivocan cuando erigen como absoluta alguna de las diferencias que logran aislar, y arrinconan todas las demás como lo no verdadero; su única limitación es que no siempre llegan a pensar la unidad superior de las diferencias que separan; su divergencia con la dialéctica es que ésta no detiene el proceso objetivo de conocimiento en alguna categoría arbitraria, y no tiene la soberbia de declarar esa determinación parcial como la verdad acabada. Nada sustituye a los diferentes momentos de la reflexión del entendimiento; lo único que el concepto agrega a ese conocimiento es que la racionalidad consiste justamente en ese movimiento concreto. La dialéctica no es pues otro saber alternativo a las ciencias del entendimiento, sino aquello que en la historia de éstas, se realiza sin saberlo. Hegel no nos invita a elegir entre la dialéctica o las ciencias del entendimiento; su combate contra éstas no es con el fin de suplantarlas por otro dogmatismo más megalómano, sino con el propósito de conducirlas a la conciencia de su automovimiento, del proceso superior en el cual sus diversas determinaciones se unifican en la razón.

No cabe duda que estos tres elementos: el pasaje por el otro y la vuelta hacia sí como condición de identidad, la negación intrínseca co-

mo fundamento de lo finito, y el sentido de su actividad crítica, se encuentran entre los momentos más espectaculares de la dialéctica. Cada uno de ellos ejerce alguna violencia sobre las prohibiciones explícitas de las filosofías dogmáticas, y es signo de la distancia que separa el concepto. Sus conflictos, en apariencia abstractos, adquieren relevancia porque esas filosofías resultan solidarias de un tipo de representación de la vida en común que se ha mostrado insuficiente. Situados en el entrecruce entre filosofía y política, con esos principios se enfrentan los presupuestos que desde la sombra organizan las doctrinas políticas y económicas que se trata de transformar. En este sentido son inseparables de la concepción del Estado como unidad infinita de lo diverso, como sustancia elemental y transformable en la cual se precisan las experiencias y los fines de un grupo humano. A través de cada uno de ellos se descubre la esencialidad de la política como principio de organización de la cultura y de la constitución del ciudadano; a su manera, ellos expresan la idea especulativa de que el Estado es sustancia original que realiza (o no realiza) los fines individuales y colectivos, sin el cual, esos mismos fines carecen de significado. No es que el concepto imagine ser el primero que se refiere a lo político, pero está seguro –y con razón–, de que mediante estos elementos ha propuesto una nueva imagen de los vínculos entre el sujeto, la clase y la vida ética, inasimilable a las teorías anteriores. Para alcanzar la idea del Estado y de lo político, toda esa movilización de recursos es necesaria, al menos para alguien quien, como Hegel, creyó que la filosofía no se reduce "a un noble ideal que las desgracias del presente inflingen a la imaginación, sino que es la realidad espiritual que revela el sentido de lo humano".[54] Son principios abstractos pero indican que, para Hegel, su filosofía y su teoría política, se salvarán o se derrumbarán juntas.

Remontarse hasta su concepto es asumir que sólo la vida política en el Estado es real y que es infinita porque incluye al uno, al otro, y a la relación entera; únicamente ella es verdadera y de ella todo surge por transformación; fuera de ella, todo es efímero. Pero si lo verdadero es inmanente al todo, a su vez, totalizar es pensar la unión por el conflicto reconociendo el papel de lo negativo en lo que existe. La política del *concepto* evita así las trampas de la singularidad, la ilusiones del contrato social, los peligros del liberalismo, la exterioridad del mundo del intercambio, la indiferencia de los valores burgueses respecto a la vida ética; pero sólo puede lograrlo alojando la oposición en el seno de las relaciones entre los hombres, reconociendo que su comunidad es la síntesis de sus diferencias. Y esto sólo se logra enfrentando a las metafísi-

54 Z. Pelczynski (1962), p. 114.

cas que subyacen a esas doctrinas del entendimiento: por eso la filosofía también vive en los ritmos de su conflicto. Eso es lo que ha perseguido el concepto; de él, se puede disentir respecto a sus conclusiones, pero sería un error desdeñar lo que han sido sus efectos.

*

Los *Debates*. . . de 1817 no buscan apoyar los propósitos arbitrarios del poder sino mostrar que obstinarse en volver atrás es un error imperdonable consecuencia de la ignorancia acerca de las nuevas obligaciones del presente: construir por la actividad política un Estado racional, el reino de la voluntad libre. Este proyecto de la razón no se libra fácilmente al pensamiento, por eso es necesaria la reflexión de la filosofía, no como una cadena de ideas que se desplaza desde un principio hipotético hasta un intangible futuro, sino como un esfuerzo por mostrar el sentido de lo que existe, señalando a los hombres sus tareas más inmediatas. La fuerza de pensamiento de Hegel no se dirige a ninguna tarea de reconciliación con las situaciones absurdas: él no ha escrito un texto político para alcanzar un puesto público sino para hacer inteligible a todo lo existente, incitando a los hombres a que por medio de sus actos realicen aquello que ya se presiente y se sabe por la idea. Para ello asigna a la práctica política un doble significado: como un saber, en tanto que comprensión racional de lo que *es*; como una actividad, la fuente de energía requerida para que lo racional *sea*.

Quizá es éste uno de los límites de su pensamiento: como se ha visto, ser hegeliano es asumir dignamente que la historia y la política tienen un sentido inteligible y racional. Ciento cincuenta años después, el escepticismo reinante desconfía de tales propósitos, toda certeza sobre la dirección del proceso es juzgada una pretensión excesiva, y cualquier optimismo de la razón merece apenas sonrisas compasivas. Las lecciones de la historia han multiplicado la desconfianza, y la moderación conduce a prestar atención al proceso evitando prefigurarlo de antemano, aunque eso tenga como precio el vivir en una civilización que ignora hacia adonde se dirige.

Y sobre todo, los *Debates*. . . exhiben los bordes de este pensamiento en otra dirección: a las premisas que tan difícilmente ha llegado (la separación necesaria entre Estado y sociedad civil; los conflictos que predominan en la vida ética), sigue una confianza excesiva en que esos antagonismos podrían ser mediados, y que una serie de reformas continuas podrían realizar los fines de la razón. Si, de acuerdo con Marx, lo mejor en Hegel es su intuición de la contradicción entre sociedad civil y Estado, entonces su error reside en el optimismo desmedido puesto en

la monarquía constitucional, quien sabría construir los artefactos racionales aptos para subordinar el mundo del intercambio y sus excesos. Todo ello se reveló ilusorio, y la voluntad libre no ha podido lograr sus promesas. Pero en cierto modo este límite estaba previsto en el sistema: el filósofo no fue capaz de rebasar las condiciones que le imponía la Alemania de 1817; no logró lo que él mismo había declarado imposible: saltar por encima de su propio tiempo.

III

***

A PROPÓSITO DE LA REFORMA ELECTORAL EN INGLATERRA

Abril de 1831, algunos meses antes de la muerte del filósofo ocurrida en noviembre de ese mismo año. En la oficial *Allgemeine Preussischen Staatzeitung*[55] se inicia la aparición de una serie de tres artículos bajo el título *A propósito de la reforma electoral en Inglaterra*. Se trata del último escrito publicado en vida por Hegel, conocido en su momento de manera incompleta porque la tercera sección se editó únicamente para un conjunto restringido de personas, una vez que su impresión fue impedida por el gobierno prusiano "debido al escrúpulo de que una publicación ministerial contenga una crítica a las condiciones políticas inglesas".[56]

Los artículos contienen el estado último de la filosofía de Hegel y forman uno de los escritos que ha dado más elementos de discusión en torno a la naturaleza de su pensamiento político. Para aquellos que quieren ver en él la restauración encarnada, su celo conservador quedaría demostrado porque en la *Reforma electoral*. . . se pronuncia sin ningún equívoco sobre los riesgos revolucionarios que, en su opinión, entraña el cambio electoral de 1831 para la estabilidad del sistema político inglés. Y hasta algunos comentaristas más benévolos han visto en el texto una imagen indefendible del filósofo. Iniciemos pues por preguntarnos, ¿cuál es el origen de esta imagen desfavorable?

En las elecciones generales de 1831 impuestas por el ascenso de Guillermo IV, después de 48 años de estar alejada del gobierno en Inglaterra, la oposición Whig obtiene la mayoría del parlamento en su cámara

55 *Gaceta Prusiana de Política General.*

56 "Su majestad no ha condenado el artículo sobre la reforma electoral; sin embargo, no ha estimado oportuna su publicación en la *Gaceta Oficial*. Le ruego pues que retire la conclusión de ese artículo que amablemente me ha comunicado y que le devuelvo inmediatamente." Correspondencia del Consejero Albrecht, citada en *Ecrits politiques* (1977), p. 547.

baja, orientándose de inmediato a la reforma del sistema electoral, causante parcial de esa prolongada marginación. La reforma es justificada por todos conceptos; ella enfrenta un sistema que hasta entonces conserva casi intactas sus bases medievales y que se ha convertido en fuente interminable de corrupción en la elección de representantes: "sería difícil encontrar en otra parte un síntoma de corrupción política en un pueblo" –comenta Hegel (p. 113).[57] Unos cuantos elementos bastarán para mostrarlo: por una parte, la distribución electoral es injusta; en general, el voto es privilegio de los terratenientes, de algunos burgueses y de unos cuantos miembros de corporaciones; ciertos grupos sociales (entre ellos las universidades) conservan aún el derecho feudal de nombrar representantes personales en la cámara. Por otra parte, el sistema es absurdo; ciertos caseríos de origen medieval –algunos de ellos desaparecidos tiempo atrás, otros compuestos de unas cuantas familias–, mantienen una representación parlamentaria de la que se encuentran excluidas grandes concentraciones urbanas recientes como Birmingham o Manchester. La distribución electoral no ha variado en siglos: el resultado son esos "burgos podridos" que indican el persistente predominio de la Inglaterra agrícola sobre la nación industrial. El tráfico de votos provocado por esas desigualdades cuidadosamente preservadas confiere a algunos grandes terratenientes un control casi exclusivo sobre el proceso electoral: una estimación de la época considera que el 75% de la cámara, compuesta de 658 diputados, es electa mediante la imposición de sólo 150 grandes propietarios quienes obligan a un sufragio determinado a su clientela en cada región. Ciertos hábitos agravan además esa situación: se vota con la mano en alto en presencia del candidato, o bien, cada elector debe escribir en la boleta su nombre al lado del nombre del candidato. Mal principio de política éste de decidir la elección por medio del cohecho y el temor. Es ya un síntoma saludable el que el pueblo inglés "decida abandonar el sistema de corrupción y luchar contra él, no por el *simple medio moral* de exhortaciones o de reuniones de individuos aislados, sino mediante el cambio de instituciones". (p. 114).

Para el filósofo, la reforma del sistema es bienvenida porque resulta una pereza y una negligencia mantener en vida una institución, creyendo en su valor, cuando la situación en torno ha cambiado totalmente; y esto a pesar de que, como resulta ser el caso, todas las clases parecen estar satisfechas: "la ganancia que se obtiene por la corrupción directa es ilegal, incluso cuando todas las clases se ven implicadas en ese tráfico" (3, 137). Un acto injusto repetido miles de veces no crea ningún

[57] Las notas correspondientes a *La reforma electoral* . . aparecen con el número de página de esta edición.

derecho; ningún derecho emerge de la costumbre si es contra la razón, porque el hábito, para ser válido, debe tener un fin universal. ¿Qué tiene que ver la buena fe si objetivamente se contribuye a la degradación general? "Es preciso considerar como un signo favorable, el que uno de los sentimientos que inspiran la necesidad de una reforma sea la aversión resentida contra ese estado de corrupción." La verdad acerca de la constitución inglesa se parece poco a los apasionados relatos de Voltaire y Montesquieu.

En estas condiciones el triunfo de la oposición Whig se ha logrado en una campaña electoral sumamente agitada, y la primera acción de ese nuevo poder es la reforma electoral. En lo esencial, ésta consiste en reorganizar la distribución de representantes otorgando mayor importancia a los grandes centros de población aparecidos recientemente: en total se suprimen 200 antiguas diputaciones que son reemplazadas por 98 nuevos distritos; se reforman además las listas electorales incluyendo a aquellos propietarios que demuestren recibir rentas mayores a diez libras anuales, pero en cambio no se introduce el voto secreto. Del pasado se conserva la franquía vinculada a una posesión inmobiliaria, pero se agrega la propiedad urbana; el privilegio del dinero se iguala al privilegio de la propiedad de la tierra, elevando entonces el número de electores de 430 a 800 mil. La reforma es un compromiso y sólo parcialmente establece un vínculo entre la representación parlamentaria y la población; para la mayoría de ésta, es insuficiente, pero al menos modifica la cuestión electoral que durante decenios ha dominado la vida política inglesa. A pesar de sus limitaciones, su aceptación en 1832 marcará el fin del antiguo régimen en Gran Bretaña. Como puede verse, la reforma no es inquietante y no obstante, Hegel llega a afirmar que "ella penetra hasta el corazón venerable, hasta los principios vitales de la constitución y del Estado en Inglaterra" (p. 111). Vale la pena interrogarse sobre esta alarma excesiva para comprender las causas de la reacción del filósofo.

Ante todo, su temor de un movimiento revolucionario en Inglaterra no es injustificado si se observa la situación en su conjunto. Desde 1830, una ola de revueltas amenaza extenderse por Europa inaugurando una época de crisis "en la cual todo aquello que hasta ahora ha tenido valor parece devenir problemático".[58] Aunque vencida en Italia y en Polonia, esa agitación revolucionaria es victoriosa en Francia (Las Tres Gloriosas

[58] "De improviso, en 1830, la calma política se interrumpe con la revolución de Julio en Francia y con los movimientos de Bélgica y Polonia. Mi padre vio en ellas con terror, una catástrofe que parecía hacer vacilar el terreno seguro del Estado racional." Karl Hegel, citado por Ilting (1977), p. 185.

de Julio), y en Bélgica, país que reconquista su independencia frente a Holanda. En los momentos en que el fantasma de la revolución sólo era evocado con el fin de aumentar la alegría de vivir en paz, el cuidadoso edificio sobre el que ésta descansaba se quebranta hasta su fundamento. La tranquilidad de Europa, acariciada por unos, odiada por otros, llegaba a su fin.[59] El punto culminante se alcanza en París, cuando en julio de ese año el telégrafo óptico distribuye la noticia de que los liberales capitalinos han depuesto a Carlos X, poniendo término a la monarquía de los Borbones. Para algunos, como Nietburh, se inaugura una era de incertidumbre que presagia el retorno puro y simple a la barbarie. Hegel, quien ha seguido la situación a través de su correspondencia con Victor Cousin, recibe con frialdad la victoria liberal y sólo se alegra de que un filósofo —Royer Collard— quede al frente de la nueva cámara. Pronto llega, sin embargo, a la conclusión de que la revuelta era inevitable, y ya en su curso de invierno de 1830 sobre "filosofía de la historia" enseña que "los franceses se mentían a sí mismos cuando dirigían expresiones de devoción y amor a la monarquía".[60] En este contexto, nuestro autor parece querer adelantarse al eventual surgimiento de condiciones revolucionarias en Gran Bretaña, ya de suyo conmovida por las violentas revueltas obreras de la década de 1820, la aparición de las primeras organizaciones de la clase del trabajo y por el levantamiento luddista de destrucción de máquinas, situación que según Hegel, puede concentrarse en torno a la cuestión electoral en lo que ésta tiene de atrasada e injusta.[61]

La argumentación general se despliega teniendo como fondo ese escenario. Pero puesto que se refiere a una reforma electoral, los artículos examinan específicamente la forma que conviene a la representación y la participación políticas en el Estado moderno, por consiguiente, al significado que cabe otorgar a la palabra democracia. El verdadero punto en litigio —y es por eso que el escrito puede relacionarse con la *Filosofía del derecho*—, es el equilibrio de responsabilidades que debe prevalecer en el Estado moderno, la cuestión acerca del origen y la distribución

59 Cf. Rosenswieg (1976), p. 433.

60 *Lecciones de filosofía de la historia universal,* p. 696.

61 Existen versiones divergentes acerca de la actitud del viejo Hegel provenientes de testigos de la época: "En los últimos años era completamente absolutista y las agitaciones políticas encontraban en él la más profunda hostilidad. Odiaba con rabia particular los tumultos en Bélgica y cuando éstos no podían ser sofocados, se ponía fuera de sí." Varnhagen von Ense, citado por Ilting (1977), p. 185. Por otra parte, Victor Cousin, constitucionalista francés participante en la revolución de Julio, afirma que Hegel "es el único alemán con el cual he encontrado la mejor comprensión bajo el perfil político".

del poder, la soberanía interna de la comunidad. No debe extrañar que reaparezcan elementos conocidos desde 1817: la desconfianza en las soluciones propuestas por el liberalismo, el temor frente a las consecuencias de esas "abstracciones": la rebelión, el terror y la guillotina. Debe recordarse que el sistema censual de voto directo, punto central de la reforma, nunca es considerado por el filósofo como un elemento democrático, sino como un prejuicio moderno, una noción que en un verdadero régimen participativo sería vista con desdén: "Los antiguos, quienes atravesaron una larga serie de experiencias en las democracias a las que pertencían, y a las cuales aplicaban toda la profundidad de su reflexión, tenían una opinión muy diferente de 'la voz del pueblo' de la que aparentemente está de moda en nuestros días." (p. 112). Esta posición no es nueva en Hegel, y tiene sus razones de peso. Desde esta perspectiva, lo único que distingue al escrito sobre la reforma electoral, es que esas preocupaciones se acentúan por el análisis de las condiciones prevalecientes en Gran Bretaña, caracterizadas por una absoluta separación entre sociedad civil y Estado. El temor de Hegel no es pues hacia la representación popular, sino hacia el medio en que ésta debe realizarse. El sentido político general del texto no es prevenir una revolución indeseable, sino exhibir la gravedad de aquella contradicción que amenaza el sistema inglés, y sitúa al país en un enorme retardo histórico.

Desde 1817, en la *Enciclopedia,* Hegel había expresado lo que a su juicio es la esencia del Estado moderno: el vínculo sustancial entre voluntades autónomas cuyo fin es regular el desarrollo racional de un régimen de libertad. Pero desde siempre había advertido que el desarrollo racional no es inmediato: bajo los valores individuales, la esfera del intercambio no genera ningún remedio interno a su caos, dejando abandonada a su suerte a la esfera del interés general. Con ello había quedado demostrada la necesidad y la primacía del Estado en sus dos sentidos: como orden común básico y como gobierno, es decir como una serie de mecanismos destinados a regular ese mundo del desorden, cuya función es unificar, disciplinar y sujetar el desconcierto propio de la sociedad civil. A esta conciliación que no es inmediata está asociada la idea de racionalidad. Si el Estado es "el reino de la razón en la tierra"[62] ello se debe a que es mediación consciente, el triunfo de lo humano sobre lo inmediato en aquello que aparentemente es más contingente: su asociación. La mediación entre sociedad civil y Estado expresa pues un cierto grado de realización de los fines comunes y coloca a cada nación en algún momento de la modernidad respecto a los fines de la razón.

62 *Lecciones de filosofía de la historia universal,* p. 101 (w, 12, 55).

Ahora bien, ése es precisamente el aspecto más inquietante de la situación que prevalece en Gran Bretaña: el predominio de la sociedad civil en la vida ética. Por una parte, la industrialización inglesa ha generado el modelo de sociedad civil contenido en la *Filosofía del derecho,* con su enorme concentración de riqueza y sus espectáculos extremos. Pero si la brecha entre el bienestar de unos y la opresiva pobreza de otros es enorme, su correlato en la vida política es quizá mayor entre los privilegios que conserva una nobleza obstinada y los derechos que recibe el resto de la población. Es sobre ese trasfondo donde se sitúa la reforma electoral. Lo que convierte la situación en explosiva no es la reforma, necesaria en sí misma –aunque como se verá, con ella se corre el riesgo de llegar a una atomización sin forma de la sociedad–, sino que se realiza en un país en el cual el Estado no ha dado ninguna prueba de buscar la conciliación de los excesos de su sociedad civil. Hegel, quien a lo largo de su vida ha seguido con interés el desarrollo social de Inglaterra, conoce a fondo la injusticia que encierra el presente, y no oculta en ningún momento que es el resultado de una serie de despojos: "todo el mundo sabe que la legislación inglesa reposa enteramente sobre derechos, libertades y privilegios particulares que en diversas ocasiones han sido atribuidos, vendidos, cedidos o arrebatados a reyes y parlamentos". (p. 115).

La parte más visible de este estado de injusticia es el predominio que el derecho histórico ejerce sobre el derecho racional en la legislación inglesa. El derecho positivo dominante, simple supervivencia feudal, refleja el control exclusivo del poder por parte de un grupo y por lo tanto, no debe sorprender su carácter contingente y su naturaleza antagónica a los fines universales. Mantener a toda costa su vigencia es un error. No existe ninguna ley mítica que habría que venerar, y aunque el pasado de un pueblo es respetable, no es fuente de ninguna ley sin el examen previo de la razón. La primacía del positivismo jurídico indica el mal aspecto que presenta la distribución del poder, manifestado en la inexistencia del Estado frente al punto de vista de la sociedad civil. La verdadera responsable de la corrupción política es la concentración indebida del poder, la nulidad de toda soberanía popular. La situación electoral no es más que uno de tantos indicios de que la constitución inglesa sigue siendo privilegio de una aristocracia caduca. Inglaterra vive aún en el antiguo régimen y se revela como la nación europea menos receptiva a los principios racionales difundidos por la revolución de 1789; su sistema es "una criatura de la fuerza, el accidente y el capricho", y su rezago en la introducción del derecho racional es notable. El riesgo que enfrenta es que la reforma introduce un elemento de justicia en un ambiente en que prevalece la irracionalidad, creando una

situación explosiva; Inglaterra está a punto de hacer la experiencia del antagonismo entre razón y obstinación. Los diversos elementos que Hegel examina en sus artículos son otras tantas manifestaciones de la debilidad del Estado ante su sociedad civil, resultante de la indeseable concentración del poder político, cuya puesta en cuestión puede conducir a la insurrección. Estos elementos son: *a*) la participación y la representación políticas; *b*) la existencia de privilegios feudales; *c*) la fragilidad del poder soberano frente al poder legislativo. Examinemos uno a uno estos puntos.

La participación política. El papel de una asamblea de representantes

Gran Bretaña manifiesta un desdén absoluto por la aparición de esa clase de funcionarios "con sentido de lo universal" que, desde 1817, Hegel considera como un mecanismo necesario de mediación entre el Estado y la sociedad civil. La razón es que el más tenaz de los prejuicios políticos ingleses es confiar los intereses de la comunidad al valor individual de sus aristócratas bajo la idea de que una renta en dinero es condición suficiente para decidir acerca de las cuestiones del gobierno y del Estado. Con la mirada inmóvil en ese principio, ¿cómo esas nobles conciencias podrían admitir que para dirigir la vida ética se requiere preparación y esfuerzo?: "En ninguna parte se encuentra más sólidamente anclado el prejuicio según el cual aquel sujeto que obtiene una función por su nacimiento y su riqueza, recibe también en herencia la inteligencia para ejercerlo." (p. 126).

La libertad puramente "abstracta" que consiste en discutir a gritos en el parlamento los problemas del Estado, oscurece al pueblo inglés el hecho más racional de que el interés común requiere, para realizarse en los fines particulares, de su propia clase de funcionarios. El orgullo nacional impide a ese pueblo reconocer que el ejercicio del poder gubernamental supone una formación moral e intelectual, porque tiene como objetivo frenar lo arbitrario del orden civil; el concepto puede citar al célebre duque de Wellington como prueba tangible de la despreocupación en que vive Inglaterra: "desde 1688 hasta nuestros días, gracias a la comunión de la riqueza, del talento y del conocimiento de todas las clases que representan los principales intereses del reino, los destinos del país han sido llevados de la mejor y de la más gloriosa de las maneras". (p. 127).

En el mejor de los casos el aristócrata agrega algo de buena voluntad a la representación básica de su propio interés. Y aunque es cierto que el Estado debe respetar los derechos individuales contenidos en la idea de voluntad autónoma, debe también hacer prevalecer el interés univer-

sal y su legalidad en el ejercicio de esos derechos; y esto último no está al alcance de la sencilla buena fe. El Estado no puede depender de la benevolencia o de la ayuda ocasional de algunos caballeros errantes sino que requiere del conocimiento y las capacidades de esa categoría social "que sacrifica sus fines particulares"[63] en la realización de una tarea que tiene un fin en y por sí. El *concepto* considera haber demostrado que la "clase universal" no es una fantasía de gran pensador, sino una barrera necesaria a la insociabilidad del interés privado concentrada en esa multitud de individuos que consideran la libertad como sinónimo de ausencia de obligaciones políticas. Es falso que la personalidad natural o el nacimiento sean un destino para entrar en el servicio del Estado, y contrariamente a lo que se quiere hacer pensar, tampoco es cuestión de un talento especial ni de ningún rasgo genial; un número indeterminado de personas pueden ocupar tales cargos. Pero una vez que alguien se consagra a la administración de la vida ética, el concepto espera que, mediante la autoeducación, se convierta en la materialización del lazo orgánico existente entre las diversas esferas particulares del Estado. Naturalmente, se espera que estas inteligencias cultivadas queden exentas de las pequeñas pasiones, de las fantasías y de las inclinaciones que predominan entre los propietarios que pueblan las diversas asambleas inglesas.

Hoy resulta indefendible, pero para Hegel la clase universal es el inicio de un proyecto de educación política del pueblo y el primer paso para la integración de un Estado moderno. En Inglaterra, por el contrario, la comunidad prefiere permanecer en la ignorancia. ¿Qué podría llevarla a la reflexión?: "existen pocas naciones europeas en las que reine una facilidad de razonamiento tan brillante para mantener los prejuicios, y tan poca profundidad en los principios". (p. 127). No es sorprendente entonces que la libertad se concentre en el estrépito de las discusiones parlamentarias.

Dejar las cuestiones del Estado en manos de la aristocracia indica que prevalece una idea errónea de lo que significa "representación política" confundiéndola con "representación de intereses individuales". Con ello se determina el valor relativo de una asamblea porque éste es ante todo expresión de la manera en que se concibe la participación general en las decisiones comunes. La pasividad, el egoísmo o la docilidad reinantes en un cuerpo legislativo no se explican por razones subjetivas; su origen fundamental se encuentra en la forma en que la comunidad resuelve la elección de sus parlamentarios. Son los vicios de leyes y procedimientos electorales lo que explican la mediocridad de la actividad parlamentaria,

[63] *Filosofía del derecho*, § 206 (w, 7, 358).

porque ésta es inseparable de los mecanismos por los que tales representantes son nombrados; son ellos los causantes de la ruina de la vida democrática, al menos si por democracia se entiende, como lo hace Hegel, que la decisión política recae en el pueblo, y que el cuerpo de legisladores no es autónomo. La reforma electoral compromete así el concepto de democracia, por eso es necesario interrogarse sobre cómo habrá de resolverse la participación general en el Estado.

Una constante del pensamiento político de Hegel es la necesidad de una asamblea de representantes como parte del Estado racional: "sin ese cuerpo representativo ninguna libertad puede ser concebida; esa institución concreta hace desaparecer todos los elementos indeterminados y toda la agitación estéril en torno a la libertad" (1, 134). Pero sabemos que el filósofo siempre disiente del régimen censual de voto directo que disuelve la vida orgánica del pueblo en una masa informe a través de su aspecto más inocuo: la edad y el nivel de la fortuna. Su intranquilidad actual es motivada porque la reforma prevista no remedia esa situación pues otorga el voto al ciudadano por la trivial consideración de su riqueza; una vez más se cae en el error de desintegrar la unidad sustancial existente reordenándola por medio de un vínculo exterior e indiferente, alejando la real participación del ciudadano en las cuestiones comunes. Para mostrarlo en detalle, Hegel ofrece un cálculo sorprendente que en su opinión explica el desinterés generalizado por la vida ética: "la voz aislada de un elector equivale a la 200 milésima parte del cuerpo electoral y a la 90 millonésima parte de una de las tres ramas legislativas del poder. Es difícil representarse esta cifra, pero de cualquier modo el individuo resiente la insignificancia cuantitativa de su voz, la mediocridad de su participación". (p. 133).

En estas condiciones es una ironía hablar frente al ciudadano de su "participación en el Estado", de su "deber" y de su "soberanía"; ¿qué tiene de extraño que ese poder minúsculo se intercambie por algo de cerveza? Frente a la tibieza de ese acto no pueden nada las nobles consideraciones sobre el derecho a la libertad; la sana razón prefiere lo efectivo y no se engaña ni sobre su ignorancia ni sobre su pequeñez. Es verdad que la reforma propuesta eleva el umbral mínimo necesario para alcanzar el derecho de voto, pero ¿qué pueden cambiar unas monedas extras?, ¿es posible que algunos centavos de más transformen la capacidad política hasta tal punto? Por lo demás, el nivel exigido no resuelve la cuestión: el grupo en el poder siempre ha podido incluir en el censo electoral una masa de pobres diablos cuya fidelidad se asegura por medio de la embriaguez y algo de diversión, llegándose al extremo de encerrárseles "a fin de preservarlos de la influencia de sus adversarios" (p. 132). Esta clase de ganado político debe ser invitado con vehemen-

cia a darse la leve fatiga de depositar su sufragio, y en compensación de esta molestia puede exigir algo de dinero y comida. Eso, sin contar con que la elevación del umbral económico puede efectivamente excluir del censo a la parte más empobrecida del pueblo, la que no verá con buenos ojos escapar las comilonas a las que era invitado por tan poca cosa; ¿cómo podrán éstos aceptar que la aristocracia economice a sus expensas? Finalmente, ¿para qué llamar "soberano", "inalienable", "originario", un derecho que se obtiene arbitrariamente a partir de 10 libras? El llamado "acto de la soberanía popular" se revela pues un fiasco, y es un sano impulso de la voluntad el que conduce a desertar las casillas de voto. Claro que el liberalismo no abandona con tanta sencillez sus bastiones; con frecuencia afirma que esa situación es superable, que ciertos remedios astutos pueden resolver la cuestión, y que algunos paliativos son capaces de compensar la voluntad política, pero en ese caso ¿qué nuevos obstáculos no podrá elevar la infatigable imaginación de los agentes de la corrupción?

Es verdad que el liberalismo puede apelar a la historia: desde los griegos, se busca incluir a todos los ciudadanos uno a uno en los asuntos generales, pero ello no debe conducir a aceptar sin precauciones los datos ofrecidos por la tradición. La razón debe examinar a la historia y ella reconoce fácilmente que una democracia en el sentido clásico es imposible en un Estado de las dimensiones modernas. En un juicio sumario, el *concepto* afirma entonces que las democracias liberales no son verdaderas democracias, sino copias irreflexivas de condiciones pasadas. En cierto modo, la representación liberal es consecuencia de la ternura con la que se conservan esos viejos hábitos.

Emitir un voto en la soledad de una casilla conduce a una representación política fallida. ¿Qué sabe un ciudadano de su diputado? En la mejor alternativa se elige una causa, pero con más frecuencia se elige una persona, la cual una vez electa se convierte en portavoz de su propia opinión. Bajo esta noción de voluntad popular, no queda nada de la idea de voluntad general; ella convierte la representatividad en delegación de poder. El concepto de democracia radica entonces en la competencia periódica que ciertos grupos políticos realizan para lograr el voto de un pueblo cuya única obligación es elegir una serie de individuos quienes serán últimos responsables de las decisiones sobre los asuntos públicos. La actividad política se reduce a la lucha de partidos no siempre honorables, expuestos, como todas las pequeñas congregaciones humanas, a toda clase de caudillismo. Al cabo de muchos meses, el ciudadano vuelve a ser llamado a manifestarse con un sí o un no acerca del grupo en el poder mediante ese fragmento microscópico de voluntad que se le ha concedido. El desinterés y el descenso que muestra en el

nivel de racionalidad política son consecuencia de la falta de control real sobre esos grupos, y es claro que no ocupan el lugar de premisas sino de resultados del proceso electoral. El caso de Irlanda "acaba de demostrar" (1828) que puede aprobarse una ley que arrebata a 200 000 personas el derecho de voto sin que nadie se conmueva. Tal indiferencia, piensa Hegel, no puede ser más que una medida del embrutecimiento y la decadencia política de un pueblo resultante de la mediocridad que resiente el ciudadano; resulta comprensible que periódicamente éste busque compensar ese poder ínfimo con la agitación y la insurrección.

Y sin embargo, una asamblea de representantes es una necesidad irrenunciable del Estado moderno. Su existencia define el carácter político de la época porque a través de los conflictos, la voluntad ha alcanzado el concepto de libertad entendido como *participación universal* en los asuntos del gobierno, y el interés de esa voluntad sólo cobra forma en lo que participa, en su libre ejercicio. Aquello que el liberalismo ofrece no merece llamarse participación, pero no por eso ha desaparecido la exigencia racional de una representación política. La *Filosofía del derecho* recoge esta convicción y asegura que para la idea de Estado, un cuerpo representativo es tan esencial como pueden serlo el pueblo y el monarca: para el pueblo, la asamblea es la garantía de que se gobierna de acuerdo con la ley, que ésta no es propiedad arbitraria del soberano, que la voluntad común decide en los asuntos del Estado y, finalmente, que toda la nación participa y delibera acerca del bien general.

Frente al poder del monarca, la asamblea agrega un elemento más estable a la vida comunitaria exhibiendo que el Estado no depende únicamente de la coerción sino también del libre acuerdo de cada uno en la asociación común; ella muestra que la vida ética requiere de la cooperación voluntaria y sólo se mantiene cuando logra un mecanismo que asegure ese consentimiento implícito. La eficacia de un Estado depende del consentimiento no represivo y éste a su vez requiere que el individuo vea representado su propio interés, que encuentre, efectiva o sólo imaginariamente, su propia satisfacción. Un Estado centrado en un monarca poderoso tendrá fuerza, pero sin cuerpo representativo no tendrá "voluntad general"; estará constituido hacia el exterior, frente a otros estados, pero carecerá de osamenta frente a su orden civil renunciando a constituirse como Estado "interior".

Colocado entre dos límites, la necesidad de una asamblea y la incapacidad de liberalismo, el concepto prefiere sugerir una forma diferente de representación política: una participación indirecta de la sociedad articulada en pequeños grupos de intereses territoriales, corporativos y de estamento. Para él, regresar a las abstracciones del número y de la riqueza, como lo hace la reforma electoral es desintegrar una sustancia ya

existente, es caer más bajo que la sociedad civil la cual, de un modo u otro, está compuesta de órdenes civiles que incluyen al ciudadano como parte de una comunidad, de un oficio, de una corporación. Una asamblea que resulte de la expresión de estos grupos es racional si refleja esa composición de intereses, si les otorga reconocimiento político y les hace su expresión consciente sin permitir el retorno a la agitación arbitraria. Es materialización de la razón, porque ese cuerpo representativo tiene como fin transformar los intereses limitados subsumiéndolos bajo lo universal: su tarea consiste en tomar en consideración las exigencias y las aspiraciones de los particulares, y convertirlos en partes del interés general eliminando todo riesgo de contradicción entre lo particular y lo universal; su fin objetivo es realizar constantemente el vínculo entre voluntad autónoma e interés común, dar forma tangible a la idea de participación, expresando la jerarquía compleja de las esferas intermedias en las que se insertan las existencias singulares: "La marca auténtica de la libertad y la fuerza de una organización consiste en que los diversos miembros que contiene se profundicen a sí mismos y se elaboren como sistemas acabados, realizando su obra unos al lado de otros, y la efectúen sin odios ni temores en la medida en que todos son partes de una gran totalidad."[64] Tareas eminentes sin duda, pero irrealizables si se persiste en las ideas electorales del individualismo.

Compartir las responsabilidades no siempre implica compartir el poder. Si el *concepto* hace de los órganos representativos medios para lograr fines universales, a cambio no les otorga ningún poder efectivo. La actividad de la asamblea es deliberativa y educativa, pero no deriva en el control del Estado, el cual recae directamente en el monarca. Es posible que negarles el poder sea consecuencia de la serie de decepciones políticas que las asambleas produjeron en el filósofo, pero lo cierto es que de ahí resultan dos concepciones contrapuestas: el parlamento inglés ha reclamado con éxito todo el poder para sí, mientras que para el *concepto* la autoridad del Estado es una, y se concentra en la figura del soberano. En la *Filosofía del derecho,* el rol de la asamblea es dar contenido efectivo a la voluntad general del pueblo y a la voluntad individual del príncipe, pero se le niega el poder buscando evitar lo que sucede en Inglaterra: que ese grupo se repliege sobre su propio interés. Esta falta de poder real explica la insistencia de Hegel en que la función de la asamblea se centra en sus conocimientos, en su "saber hacer". Contra una opinión que se escucha frecuentemente, Hegel no concentra el poder en manos de una burocracia (visión atemorizante sin duda, que

64 Discurso de atribución de premios de 1809, contenido en *Textes pedagogiques,* p. 81.

sólo es superada por la centralización del poder entre aquellos que "hacen política"); para él, la clase universal no posee ningún poder, y ejerce su actividad por concesión: del soberano, que en ella confía la concreción de su voluntad; de las organizaciones civiles, quienes vigilan y moderan su actividad enfrentando cotidianamente sus iniciativas. Más que una "división de poderes" –noción inexistente en su filosofía–, Hegel propone un "equilibrio de responsabilidades" que evite la formación de grupos autónomos –como el parlamento– quienes conscientes de su diferencia, imponen sus derechos singulares. En su sentido racional, "representación popular" es equivalente a "administración del interés general".[65] y ambos enunciados expresan la participación de la voluntad general en las decisiones del Estado. En esta democracia, el pueblo resuelve por sí mismo las cuestiones en litigio y la asamblea representa, refleja, esa voluntad común; aquél no es invitado cada cierto número de años a sancionar por el voto la acción de un grupo de individuos autónomos, provisto con una información más o menos adulterada; su vida política no se restringe a elegir entre grupos diversos que se disputan su favor solicitándole que ceda en sus manos el poder de la decisión de los asuntos públicos; la prueba es que para el *concepto,* ni la noción de partido, ni la idea de caudillaje político juegan *estrictamente* ningún papel. La elección de representantes no es un fin, como lo piensan las democracias liberales sino el medio por el cual la voluntad general se otorga el poder de decidir las controversias políticas. En la filosofía del *concepto* es imposible plantearse la cuestión de la clase universal sin referirse a la soberanía del pueblo y al poder del monarca, porque la organización del Estado requiere un orden jerárquico de las instancias sociales: sólo en el conjunto reside el poder y de éste obtienen todos su sustancia común.

No se pretende sostener aquí que con esta idea de representación política Hegel ha resuelto los conflictos de poder existentes en la sociedad burguesa que Inglaterra exhibe de manera tan notable. Es sencillo demostrar que la contradicción fundamental del poder no hace más que desplazarse a lo largo de las precauciones que toma la *Filosofía del derecho* y que se resuelve al fin en una racionalidad puramente ideal. Hasta es posible que el filósofo admitiría la relativa vaguedad de la solución que ofrece. Pero refutar la respuesta no es descartar la pregunta: ¿cómo lograr que se exprese sin desintegrarse un pueblo?, ¿cómo se manifiesta de manera racional una comunidad mantenida en el ostracismo y la nulidad política por decenios de engaños? Es entonces cuando Hegel demócrata se opone a las democracias liberales: admitiendo que cada

65 *Filosofía del derecho,* § 206 (w, 7,358).

pueblo debe alcanzar un orden público, desconfía de su expresión abstracta. El asegura que sin adoptar una forma orgánica, el pueblo sigue siendo soberano, pero es inefectivo; tiene voluntad formal pero no contenido; alcanza una "opinión pública" pero no se constituye en "opinión política", y el resultado es una representación incompleta y falsa. Pesimista acerca de los recursos de la masa indiferenciada ("nadie parece ser menos capaz de darse una constitución que al así llamado pueblo"),[66] Hegel busca dar forma a su expresión, modelar de antemano el inevitable enfrentamiento de intereses. Su enemigo no es la voluntad general sino el necio liberalismo que desintegra la vida efectiva: éste es el sentido de la crítica dirigida al parlamento inglés. La clase universal que propone es ilusoria, sea, pero ésta no expresa un deseo de filósofo sino el presentimiento profundo de la contradicción que siempre amenaza a la representación popular en el Estado: ella es el medio de conjurar la oposición latente entre interés particular y voluntad general, que puede derivar en un conflicto capaz de asfixiar toda vida en común: "una masa de seres humanos puede atribuirse el título de pueblo y con todo derecho porque el pueblo es esa masa indeterminada; sin embargo es necesario distinguir las autoridades, los funcionarios y de un modo general, todos aquellos que forman parte de la organización del poder de Estado; éstos parecen entonces sustraerse al derecho, abandonando el plano de igualdad y oponiéndose al pueblo el cual posee sobre ellos la ventaja infinita de ser reconocido como voluntad soberana. Este es el punto extremo de las contradicciones al interior de las cuales una nación se ve arrojada en el momento en que se ha dejado vencer por las categorías formales" (p. 143).

La representación popular que ofrece el liberalismo no le merece confianza, pero eso no lo llevó a renunciar a la idea de participación general en el Estado, sino a buscar los medios de evitar una indeseable concentración de poder. "Es probable que no llegara jamás a pensar en la representación de toda la comunidad, pero nada en su filosofía se opone a ver incluido a todo el pueblo en la medida en que se realiza su educación política."[67] Tal vez todo esto parezca hoy de una moderación excesiva; ello incluiría al filósofo en las filas del reformismo, pero no lo arrojaría del lado de la restauración. A fin de cuentas algo es seguro: Hegel nunca consiente en dejar el poder en manos de ciertos privilegios porque eso abre un abismo entre orden civil y vida ética, evita a todos alcanzar la libertad concreta, y cancela por un tiempo el sentido moderno de Estado.

66 *Filosofía del derecho,* § 303 (w, 7, 473).
67 Z. Pelczynski (1962), p. 81.

Los privilegios feudales y el derecho racional

Los privilegios de la aristocracia inglesa que permanecen intactos –y que la reforma no habrá de alterar– son enormes, y a ellos se suman las desventuras de la sociedad civil burguesa, dando como resultado una situación incoherente en la que a las penas del presente se unen los errores del pasado. En efecto, Inglaterra posee una gran industria anunciadora de promesas, pero librada a sus instintos, ésta se satisface en la extorsión al trabajo, por eso provee la imagen de sociedad civil contenida en la *Filosofía del derecho* caracterizada "por un orden ciego. . . que en sus oposiciones y en su complicación ofrece a la vez el espectáculo del desorden, de la miseria y de la corrupción tanto física como moral".[68] A esta situación se agrega la supervivencia de un gran número de vestigios feudales y prerrogativas individuales. Como se ha visto, el concepto se opone al orden ciego de la sociedad civil, pero también enfrenta esos privilegios de antaño concentrados en los derechos eclesiásticos y en los derechos señoriales. Cada uno de estos representa una derrota de la razón ante la jurisprudencia positiva, una terca supervivencia de una situación pasada. ¿Qué sucederá cuando un segmento del derecho racional, incluso tan modesto como la reforma electoral, venga a enturbiar esa situación incoherente?

Los primeros, los derechos eclesiásticos, son un verdadero tráfico de prebendas remuneradas reservadas a los hijos de la nobleza que han sido excluidos de la riqueza familiar por la institución del mayorazgo –característica del antiguo régimen, pero que se conserva saludable en Gran Bretaña. En general, esos derechos consisten en cargos honorarios de altos ingresos y escasas responsabilidades para el beneficiario, quien en los hechos descansa toda obligación real en algún pobre individuo que, por medio de las limosnas que recibe, se evita el deshonor de morir de hambre. La iglesia anglicana debe buena parte de su descrédito a la complacencia que muestra respecto a esta asociación entre propiedad privada y fines religiosos. Los derechos eclesiásticos son útiles para mostrar que no hay escrúpulo ético o religioso, individual o colectivo, que resista al impulso del interés. Porque tales derechos no se limitan a privilegios de individuos sino que se extienden hasta convertirse en opresión directa de la iglesia anglicana en su conjunto hacia otras comunidades no protestantes. Es verdad que la iglesia oficial permite la libertad de cultos, pero la vuelve en extremo injusta agregando a las obligaciones provenientes del primer culto, sus bajas prerrogativas económicas: el diezmo, la recaudación obligatoria, etc. "Incluso los turcos" son menos

68 *Filosofía del derecho,* § 185 (w, 7, 341).

brutales para con las comunidades que subordinan de lo que lo son los anglicanos para la congregación católica en Irlanda: "Esta situación sin paralelo en ninguna nación civilizada, cristiana o protestante, y el mantenimiento por el egoísmo de un derecho positivo, han resistido hasta el presente a los sentimientos religiosos que debe suponerse que existen en un sacerdote anglicano." (p. 122).

Pero donde los privilegios personales muestran toda su rapacidad es en el ámbito de los derechos señoriales. Entre todos estos, el índice de la situación que el texto retiene no carece de interés: es el proceso de "liberación" del campesino feudal y su conversión en fuerza de trabajo disponible para el capital. Sin alcanzar a precisar su contenido histórico, Hegel estima que la expulsión de sus tierras alodiales de aquellos que serán los antepasados del proletariado industrial, debe ponerse entre las consecuencias de la supervivencia del derecho positivo. Admite, claro está, que el desamparo de esta clase viene de lejos: la situación se inició en el antiguo orden feudal y sus formas de servidumbre, pero éste al menos garantizaba al campesino los medios de subsistencia provenientes del suelo que cultivaba. Ahora por el contrario, con la complicidad de la legislación positiva, una nueva exigencia señorial permite retirarles toda protección contra la miseria extrema: "los señores arrebatan a las gentes, ya de suyo sin recursos, hasta su hogar y sus medios tradicionales de subsistencia, todo ello con pleno derecho. . . es así como, con pleno derecho han hecho quemar sus hogares para lanzarlos con más seguridad a sus territorios y evitarles tanto la vacilación de la partida, como la tentación de regresar clandestinamente." (p. 123).

¿Qué clase de derechos son estos derechos al exceso? Para el concepto son rastros del predominio del interés privado, de la posesión individual de la ley que en Inglaterra no encuentra ningún contrapeso en la voluntad general. Es tal vez síntoma de incomprensión radical hacia el capitalismo naciente, pero según Hegel, la expulsión del campesinado no era inevitable y podía adoptar la forma de una transferencia de la propiedad de la tierra a la clase de los agricultores, sólo que esta transformación hubiera requerido retirar la legislación de las manos de aquellos que por hábitos inmemoriales están ligados a los derechos de propiedad. Por el contrario, la jurisprudencia inglesa ha concedido demasiado a lo privado dejando libre curso a lo arbitrario: "no se ha aprovechado el pasaje de la posesión feudal a la propiedad privada para conceder una cierta cantidad de tierras a los agricultores. La posibilidad existía: bastaba con modificar los derechos de sucesión introduciendo una división equitativa de los bienes para el pago de derechos; de un modo general, bastaba cambiar los aspectos jurídicos de la propiedad de la tierra que exigían para el traslado gastos y formalidades extraordinarias" (p. 124).

Con la "liberación" del campesinado feudal la forma de la dependencia ha cambiado, pero una vez admitido esto, poco hay que agregar en beneficio de la situación moderna: "Los derechos señoriales, que pueden temer ser alcanzados por la reforma no llegan hasta el punto de colocar a la clase campesina bajo la servidumbre, pero la oprimen tanto como ésta, reduciéndola a una indigencia aún peor que aquella en la que se encontraban los siervos" (p. 122-123). Sin la presencia del derecho racional, el proceso es abandonado al azar. Es natural entonces que los remedios propuestos al interior de la misma lógica (la ley de pobres, la colonización de tierras distantes, etcétera), estén condenados de antemano al fracaso. El interés privado tiene horror de la razón; para frenar su impulso no basta con formular proyectos llenos de esperanza; es su predominio el que debe combatirse, aunque hay que reconocer que de seguir la vía que sugiere el *concepto,* la acumulación originaria tenía pocas posibilidades de realizarse.

La existencia de los privilegios señoriales y eclesiásticos vuelve incoherente la introducción de ese segmento de racionalidad que es la representación universal de los ciudadanos en el Estado. En cierto modo, la reforma electoral intensifica la contradicción entre la razón y las instituciones premodernas: siendo racional, ella se inscribe en un ámbito irreflexivo, dando como resultado un conjunto más inestable: "conteniendo en sí la contradicción y el principio universal, el proyecto de reforma esclarece más crudamente la incoherencia actual que en el momento en que todos los derechos reposaban en el único terreno de la legislación positiva" (p. 130). Quizá sería mejor no alterar el predominio exclusivo de los derechos históricos antes que irritarlos sin la certeza de modificarlos con tan tímida reforma. El error de ésta no se encuentra en sus fines sino en despertar, en unos la ilusión, en otros el temor de nuevos cambios materiales inherentes al derecho racional que la aristocracia ha sabido evadir hasta el momento. A diferencia de la moderación que exhibe la *Filosofía del derecho,* el texto de 1831 no cesa de denunciar la contradicción entre derecho positivo y derecho racional como sinónimo de barbarie, y como un peligro para la estabilidad del sistema político.

El poder legislativo y el poder soberano

Para Hegel la actividad irreflexiva nunca tiene la razón y ni la mejor buena voluntad es capaz de sustituir el sentido racional en el Estado. Una prueba de ello es que la reforma electoral, aun conteniendo un principio universal, cae en la paradoja de afectar una de las premisas válidas –aunque inconscientes– en las que descansa el sistema político

inglés. En efecto, una de sus constantes es que el parlamento sea el punto de reunión de los principales intereses del país, pero la vía que deja abierta para la representación de esos intereses consiste justamente en el tráfico de votos que se trata de evitar; éste aseguraba a los presidentes de la banca, a los directores de la compañía de las indias orientales, etc., la compra de un sitio en la asamblea. La vergüenza de continuar en la corrupción tenía al menos su contraparte en la certeza de que esos intereses participarían efectivamente en la dirección del gobierno. Aunque inmoral, ese procedimiento ofrecía una base razonable a la administración pública. Pues bien, esta leve ventaja está a punto de esfumarse porque los principios democráticos liberales que habrán de implantarse crean un ciudadano indiferente, olvidando que es el soporte de un interés social, corporativo o de clase. Homogeneizando el voto, el proyecto electoral convierte en nada las diversas fuentes de intereses que se agitan en la sociedad civil; una justa reforma electoral no se alcanza actuando como si ellas no existieran, sino buscando explicitarlas, representarlas políticamente. En Inglaterra se conserva este saludable principio, pero bajo la forma equivocada de dejar al cohecho y a la casualidad la expresión de aquellos intereses. "Los motivos morales desaparecen frente a una cuestión tan esencial, pero es una falla de la Constitución dejar al azar las cosas necesarias y permitir que se impongan por la vía de la corrupción que la moral condena." (p. 129).

El derecho interno saldrá beneficiado si los fundamentos reales de la vida política son reconocidos y puestos en evidencia en una discusión abierta dentro de las esferas que deciden de la dirección del gobierno. Como ya se ha visto, éste es el sentido racional de un cuerpo representativo: una unión de intereses y no de individuos; un lugar donde se equilibren las fuerzas sociales, no una asociación de ciudadanos en la cual cada uno eleva su opinión singular en medio del estrépito general. La constitución de un Estado moderno se ajusta a la razón cuando da forma y cuerpo político a esas fuerzas sociales; hay que reconocer a Bonaparte el honor de haber expandido ese principio a través de Europa. "Napoleón dio al reino de Italia una constitución en la cual el derecho a ser representado estaba comprendido en las clases de propietarios, intelectuales y mercaderes." (p. 129).

No debe mantenerse largo tiempo la idea cínica de encontrar méritos inexistentes en la corrupción; si ésta logra fines racionales, lo hace de la peor manera: por la inconsciencia. En realidad ella sólo sirve para alimentar la soberbia del grupo en el poder, manteniéndolo en la ilusión de que es superfluo volver a la cuestión sobre el origen de sus derechos. Si la corrupción se mantiene y se alimenta a sí misma en un grupo limitado de intereses es únicamente porque no encuentra contrapeso,

ni en la soberanía de un pueblo mantenido en la nulidad política, ni en el poder soberano capaz de limitar la concentración del poder. Ya se examinó la representación general, ahora, la pérdida del poder por parte del monarca, se revela como otro elemento que explica la situación presente.

A lo largo de la historia de la Gran Bretaña, el poder gubernamental y el poder soberano se han revelado distintos y contrapuestos. Más aún, el pueblo inglés ha hecho de la debilidad de la corona uno de los principios de su vida política –y en buena parte a esto se debe la popularidad del proyecto electoral–, pero ello tiene como consecuencia que en la monarquía parlamentaria, el poder legislativo triunfe siempre sobre el poder del príncipe. Es verdad que se reserva a los soberanos ingleses los deberes más altos del Estado: las relaciones con otros estados, las decisiones sobre el estado de guerra, la nominación de ministros, etc. Jurídicamente hablando, el monarca es "rey de su parlamento", poder legislativo supremo, y "rey en su consejo" poder judicial y ejecutivo supremo. Pero esos deberes simbólicos son ilusorios porque la fuente real del poder que significa el control del presupuesto público rehace de hecho en el parlamento: "la participación del monarca en el poder gubernamental es más ilusoria que real, y la sustancia del poder radica en el parlamento" (p. 136).

Según el filósofo esa debilidad intrínseca vicia las relaciones entre el monarca y el parlamento, y altera la adecuada distribución del poder de gobernar. En la *Filosofía del derecho,* él expresa la convicción de que la forma adecuada de gobierno es la monarquía constitucional en la cual el príncipe está lejos de ser una figura decorativa, porque debe mantener un control efectivo sobre electorados y parlamentos. El hace del monarca el concentrado de poder, resume en su persona el carácter absoluto del poder del Estado, encarna en éste la idea de soberanía y lo hace su manifestación concreta y subjetiva. El príncipe tiene como fin hacer tangible el poder incondicionado de la colectividad sobre cada uno de sus miembros, y expresar en un sujeto la soberanía absoluta de la cual emana todo el poder hacia sus partes subsidiarias. Si se desea resumir su sentido, puede decirse que para Hegel, el príncipe es "el jeroglífico del poder".[69]

Pero eso no significa que su poder sea absoluto. El soberano es voluntad incondicionada pero no es voluntad arbitraria al menos por dos razones: siendo una voluntad autónoma, se encuentra por encima de las inclinaciones y de las pasiones particulares; pero además y sobre todo porque aunque posee el poder, éste es limitado no por sí mismo sino

69 La fórmula es de Lefebvre y Macherey (1984), p. 70.

por la colectividad cuya soberanía encarna, a la cual presta su imagen y su nombre. Como voluntad pura, simple "yo quiero", él no puede sino validar decisiones cuyo contenido racional ha sido fijado en estatutos universales, y éstos surgen de la actividad de los órganos representativos los cuales impiden que la orientación sea modificada por el capricho singular. El soberano no hace sino firmar actas cuya necesidad ha sido reconocida por los cuerpos legislativos y gubernamentales, aunque su firma no es un momento intrascendente sino la conversión de la voluntad general en voluntad *del* Estado.

La posición del príncipe hegeliano es pues crucial en la distribución del poder del Estado. La *Filosofía del derecho* reduce al monarca a una función puramente ejecutiva, pero su existencia no es fortuita porque la soberanía que él encarna es la que subordina, restringe y otorga sentido a toda iniciativa individual o de grupo. Es el principal instrumento de la racionalidad en el Estado porque en su autonomía, debe realizar tareas de mediación en el poder: él debe concentrar la idea de nación por encima de las inclinaciones particulares; debe limitar la actividad de las asambleas, con frecuencia aferradas a sus intereses materiales, siempre demasiado apegadas a su estrecho espíritu de clase; debe mostrar que hay un único poder: el de la voluntad general; y sobre todo, debe mediar en el conflicto permanente entre el derecho positivo y el derecho racional que tiende a convertirse en un enfrentamiento entre poseedores y desposeídos, antagonismo que amenaza sin cesar la vida en común y que es irresoluble para cualquier poder particular. Al monarca se le otorga un papel preponderante en el equilibrio de responsabilidades y poderes en el Estado: centralizando el poder pero sin la capacidad de ejercerlo de manera arbitraria, él debe vigilar la insociabilidad del interés privado. El soberano es entonces la precaución extrema que el *concepto* toma para conjurar el riesgo de conflicto que la irregular distribución del poder provoca en la eticidad y que amenaza desintegrarla. Es una figura compleja y difícilmente admisible, pero es porque en él se resuelve, disolviéndose, el temido conflicto del poder que subyace en el mundo burgués. El es el último reducto de la vida razonable antes de que los diversos grupos prueben su fuerza en el conflicto, por eso su presencia, aunque se estime ilusoria no es índice de ningún instinto servil en esta filosofía.

La ausencia de una monarquía vigorosa es una de las causas de la situación inglesa. En su histórica debilidad, la corona no ha logrado contrarrestar el predominio del derecho histórico, abandonando el poder público a "la ignorancia de los grandes propietarios, pastores y cazadores de zorros" (p. 126). Su maltrecha situación sirve quizá para excitar la imaginación popular, pero es inaceptable para alguien que se sabe

amo y soberano; lo prueba el que Napoleón, en condiciones semejantes, rechazara tal cargo considerándolo digno de "un cerdo en engorda a cargo de algunos millones de individuos" (p. 136). A este extremo ha sido arrojada la casa real en Inglaterra por el interés privado.[70]

Con la derrota de la monarquía y con el embrutecimiento del pueblo, el parlamento ha quedado único victorioso, pero el triunfo que anuncia el predominio del interés de un grupo, significa también la desintegración del Estado, su disolución, porque la idea de Estado tiene un contenido concreto: la existencia de la voluntad común encarnada en el monarca y su soberanía. Su verdad consiste en que todos los aspectos de su funcionamiento provengan de esa voluntad común, por eso es voluntad objetiva, voluntad materializada que subordina cualquier desarrollo individual. El poder soberano de la comunidad sólo es absoluto cuando encuentra en sí mismo su necesidad, cuando se otorga a sí mismo sus propias decisiones. La idea de Estado existe únicamente por esa solidaridad, por la imposibilidad de llevar adelante una vida independiente. Que se desintegren esa unidad y ese poder, y la comunidad quedará librada a las contradicciones de la sociedad civil; entonces, el Estado desaparece y lo que resta es el juego de oposiciones en el cual cada impulso individual tiene el mismo derecho y recurre a una idéntica violencia para hacer predominar sus puntos de vista. No está lejos el camino del terror.

Son las condiciones que acaban de ser examinadas las que, expresando la indebida concentración del poder en un grupo, manifestando la separación entre sociedad civil y Estado, vuelven incierto el futuro de la reforma electoral; son ellas las responsables de que "el instinto presienta cambios" (p. 116). Esta situación no exhibe signos de alterarse. No cabe esperar que el actual poder gubernamental adopte ningún principio racional porque se encuentra en manos de la aristocracia que se vería inevitablemente afectada. En los últimos 40 años ese poder legislativo no ha sufrido sino transformaciones superficiales; a cada parlamento ha seguido otra cámara que pertenece a la misma clase de intereses y a la misma clase social que la representación precedente; ha sido por así decirlo, un ministerio "sin división alguna en sus principios". Pero, ¿qué sucederá cuando otros hombres, llevados al poder por la reforma electoral, ocupen el parlamento y no encuentren frente

70 A pesar de la impotencia de la corona, el desenlace del proyecto electoral consistió en que el rey, haciendo uso de sus derechos constitucionales, disolvió el parlamento el 22 de abril de 1831, una vez aparecida la discusión en torno al incremento de representantes irlandeses resultante de la reforma. Esta consecuencia obtuvo contra sí la unanimidad inmediata de los representantes, incluso de aquellos que simpatizaban con el proyecto.

a sí un Estado racional sino un organismo absurdo compuesto de antiguos y nuevos privilegios que la razón no puede sino combatir? El justo impulso que en ese momento habrá de presentarse hacia la libertad más real en el Estado, resulta ser al mismo tiempo el mayor riesgo político contenido en la reforma: "Cuando las demandas de un género nuevo que hasta ahora apenas lograban escucharse a través de un tartamudeo inconsciente y bajo la forma de un temor indefinido que ellas provocaban; cuando aquellos demandantes logren expresarse bajo la forma de una exigencia efectiva y se amplifiquen hasta manifestarse en el parlamento, entonces la oposición cambiará de carácter y los partidos tendrán otro fin que el de apropiarse del ministerio." (p. 142).

La reforma electoral deja entrever una contradicción venidera entre hombres aferrados a ciertos intereses y hombres vinculados a ciertos principios, oposición que no puede tomar como en Francia la forma de un enfrentamiento entre el rey y su ministerio en tanto que fuentes de poder, porque en Inglaterra esa cuestión está resuelta de antemano. Es previsible que tomará la forma mucho más peligrosa de un conflicto entre clases antagónicas lo que conducirá no a una reforma sino a una revolución. Porque lo que está en juego es el fundamento real del poder gubernamental que a su vez concentra el único poder existente en el Estado; para infortunio del sistema, este conflicto se encuentra enmarcado en una situación de desigualdad profunda: "Por sí misma, la reforma electoral afecta al fundamento actual del sistema, es decir al principio del derecho positivo que asegura la posesión de privilegios, sin importar cuál sea la relación que esos derechos puedan tener con la libertad real." (3, 174). El enfrentamiento entre el derecho positivo existente y el derecho racional es en realidad una expresión de la lucha entre posedores y desposeídos la cual sólo podría ser moderada por una monarquía fuerte, puesto que la asamblea representa una de las posiciones de intereses. Pero si entre la legítima aspiración a una libertad más concreta y los antiguos privilegios no se interpone ese orden superior, el antagonismo entre grupos políticos de desigual fuerza podría conducir a los recién llegados a fincar su poder inmediatamente en el pueblo: "El otro poder residiría en el pueblo; una oposición establecida sobre una base hasta ahora extranjera a la composición del parlamento y que no se sintiera de talla suficiente para enfrentar al partido adverso sobre el terreno, podría sentirse tentada a cobrar fuerzas en el pueblo produciendo así, en lugar de una reforma, una revolución." (p. 144).

El sentido general del escrito es entonces el siguiente: la reforma electoral es necesaria y un sano impulso de la libertad conduce a ella, pero además de ser timorata, abre la posibilidad de un conflicto de clases replanteando el fundamento de ciertos derechos sostenidos hasta

ahora en el poder real del Estado. Un régimen de participación universal exige plantear y resolver la cuestión del origen y la distribución del poder que debe reconocerse a cada una de las instancias del Estado. Cualquier reforma puede ser peligrosa si nunca se ha estado dispuesto a plantear la legitimidad de ciertos derechos constituidos en fuente única de poder, porque un segmento de justicia no puede coexistir en un fondo de sinrazón. Debido a su negligencia al limitar el interés privado, Inglaterra se ha impedido que el camino de la razón sea el apacible progreso de la ciencia y de la justicia, colocándose en la falsa situación de que un impulso en sí mismo racional pueda conducirla a la violencia. En esas condiciones es inútil disertar sobre generalidades como la ley o la igualdad; sencillamente, la situación inglesa no resiste el examen de la historia: manteniéndose en un abstracto pasado, se ha preparado un abstracto futuro. El país vive en la escisión. En la vía del progreso y la educación políticas de un pueblo, tiene un enorme retardo respecto a los estados continentales: "Inglaterra a permanecido de manera sorprendente en retardo respecto a otros estados civilizados de Europa, a sus verdaderas instituciones jurídicas, por la simple razón de que el poder gubernamental se encuentra en manos de aquellos que poseen múltiples privilegios contradictorios con un derecho público racional y con una legislación auténtica." (p. 116).

Si Hegel estima que el problema del poder en Inglaterra puede convertirse en un conflicto revolucionario, en contrapartida considera que el Estado prusiano de 1831 ha sabido producir las instancias de mediación capaces de evitar ese antagonismo: "En Alemania, los firmes principios de la convicción última y de la opinión pública han operado la transformación efectiva, tranquila, progresiva y legal de sus relaciones jurídicas; tanto, que se está bien avanzado en lo que se refiere a las instituciones de la libertad real, las cuales están concluidas en lo esencial y de las que ya se disfruta en ese momento." (p. 139). Esta confianza, que a Marx no dejó de parecerle chocante e injustificada, muestra que para nuestro filósofo, una serie de reformas graduales son aptas para conjurar el desgarramiento que amenaza al orden civil. Pero esa confianza expresa algo más: ella proviene de la comparación entre la situación de los diversos estados, con el sentido de la historia. Y ésta es una cuestión esencial: un juicio político acerca de las relaciones existentes no decansa en la indignación moral, ni en algún sentimiento subjetivo de justicia; un juicio político requiere de la concordancia del presente con el principio racional del momento, de la realización concreta de aquello que el pensamiento reconoce hoy como legítimo. Los fines más altos que persigue la voluntad se realizan en un estado de derecho, pero éste no les otorga su significado, el cual proviene del momento en que se

vive el proceso de la historia, y no de una historia local, sino de la historia mundial, como lo sostiene la conclusión de la *Filosofía del derecho*. Un Estado siempre expresa un grado de enfrentamiento entre voluntades independientes del cual surge el derecho, pero cuando se adopta el punto de vista de la historia, se comprende que el Estado y sus conflictos internos son ellos mismos un momento en el desarrollo de la idea. Juzgarlo políticamente no es entonces compararlo con algún principio de la conciencia subjetiva –algún ideal de justicia o de moral–, ni enfrentarlo con alguna esencia supuesta, individual o colectiva; su juicio se logra situándolo en un proceso histórico en relación con otros estados, mostrando que su apariencia está constituida por la imbricación de ciertos medios y que es un resultado dentro de una trama con sentido.

A su vez, la historia no impone un veredicto basada en un poder inexplicado; lo hace otorgando a cada Estado una inteligibilidad como momento de la razón, de la conciencia de sí y de la libertad del espíritu. Esto es posible, porque la historia no es un juego superficial de aspiraciones y pasiones contingentes sino la explicitación progresiva de ciertos fines, lo que permite una interrogación concreta sobre si éstos son o no realizados. Sólo en la historia adquieren sentido la cuestión de la perfectibilidad y la educación políticas del género humano, y el reconocimiento por parte de los hombres de lo que tienen de esencialmente verdadero.

Un escrito político es el lugar de encuentro de esos dos mundos: el reino temporal y el reino de la razón. Con frecuencia es la triste constatación de la distancia que los separa, pero también es una tarea pedagógica y una invitación a lograr esa unión realizable que se alcanza cuando el elemento espiritual rebaja la existencia de su cielo hasta hacerlo régimen temporal, y cuando el elemento material eleva su abstracción hasta el pensamiento, hasta la realización del derecho y de la ley. Mediante este doble movimiento de ascenso y descenso que se realiza por la actividad política se borra la separación que los textos denuncian como figura mal esbozada; sólo entonces la verdad se hace tangible, el presente borra su barbarie, su arbitrario sin ley, y la verdad pierde su apariencia de inaccesible.

El *concepto* ha hecho de la historia el proceso que la razón recorre para lograr un objetivo último: la libertad que se actualiza en esa sucesión temporal. Y a ella sujeta todo juicio y decisión políticas. Anunció entonces el fin de la historia, no como la idea absurda de alguna detención del tiempo sino como el ingreso a una nueva era en la cual los principios racionales alcanzan lo efectivo por medio de la actividad política. *El fin de la historia* significa que los hombres han dejado de colocar lo verdadero en algún momento distante del futuro. Si por historia se en-

tiende la formación del principio de la voluntad libre y autónoma, entonces ella ha concluido, porque esa figura está acabada en el pensamiento y busca hacerse real en el mundo. Como proceso, ha llegado a su fin, porque sus premisas *ya* habitan entre nosotros, porque su esencia se ha hecho apariencia, ser tangible en el amor, la felicidad y el espíritu libre.[71] Ella ha dejado de ser proceso de aprendizaje y ha pasado a ser proceso de realización. Pero el fin de la historia significa también que *ya no se va* a ninguna parte, que en la nueva era el futuro no se encuentra adelante, sino en el ejercicio del presente. Moverse hacia el futuro no es de ningún modo transitar hacia alguna constelación que existe pero que aún no ha sido alcanzada; moverse hacia el futuro es crearlo. La razón que anima el nuevo tiempo es un acto: el acto de la voluntad en su esfuerzo permanente por realizar una forma más acabada de libertad. Sus fines no son un proyecto de la esperanza, sino el resultado de la voluntad actuante quien por medio del saber y la política busca crearse un mundo. Lo que no deja de reprocharse al *concepto* es su certeza en que la voluntad ya está activa y que forma cuerpo solidario con la política para derribar día a día las limitaciones que el presente le impone. A eso se reduce su dogmatismo: a afirmar que la liberación no es un fin trascendente, ni un punto terminal que se alcanzaría alguna manaña luminosa; ella no se pierde en un intangible futuro con el cual sólo se debe soñar y esperar. Para el *concepto,* la estamos preparando y realizando cotidianamente en el tumulto y las desgracias, porque la realidad es ya portadora de algo esencialmente diferente.

Una filosofía de la razón indignada

La sucesión de textos que se extienden desde 1800 hasta 1831 ha permitido trazar una suerte de biografía del pensamiento político de Hegel, de sus progresos, de sus vacilaciones, de sus elementos constantes y, en cierta medida, de sus obsesiones. El resultado es una imagen de conjunto de la política del concepto.

La mirada en perspectiva tiene además el mérito de posibilitar una corrección importante: tratar de comprender esta filosofía política a partir de una lectura centrada exclusivamente en la *Filosofía del derecho*, es arriesgar una imagen inexacta. Puede parecer un tanto sorprendente, pero esta última afirmación sigue las tesis desarrolladas por K.H. Ilting (1977) quien ha podido mostrar que las circunstancias del momento en 1820 hacen que un Hegel temeroso se repliegue sobre sus pro-

71 *Enciclopedia,* § 159 (w, 8, 306).

pias posiciones políticas, para irritación y sorpresa de sus fieles. Las alteraciones que se introducen en la *Filosofía del derecho* como concesión no afectan su estructura básica que ya había sido presentada como curso de invierno en 1816 en Heidelberg, y publicada en 1817 como parte de la *Enciclopedia*; pero en algunos puntos clave, el filósofo, invadido de un temor justificado, disimula deliberadamente sus opiniones a fin de evitar el peligro de la reacción que se abate en ese momento sobre las universidades prusianas. En otro sitio hemos intentado presentar con mayor detalle las tesis de K.H. Ilting agregando algunos elementos adicionales a sus afirmaciones;[72] aquí nos limitaremos a recordar en rasgos mayores la situación que vive Hegel:

El 25 de marzo de 1819, el estudiante en teología Karl Ludwing Sand asesina en Mannheim al escritor reaccionario y espía del zar, el poeta Kotzebue. No cabe duda que al joven Sand lo impulsaron los más elevados sentimientos, pero de cualquier modo su acción replantea el problema de la legitimidad y la eficacia del asesinato político. En aquel clima caldeado por el ardor nacionalista la opinión sobre el punto no es unánime aunque la mayoría piensa, lo mismo que Hegel, que no existe una política basada en el sentimiento y que ni el mejor estado del alma justifica un acto objetivamente condenable. No obstante, la moderación de algunos no basta para detener las consecuencias: el resultado inmediato de ese acto es el inicio –tardío– de la restauración en Prusia, la cual, encabezada por Metternich desde Viena, no puede ser ya contenida por el ministro Bernstoff, quien en secreto inicia en junio de 1819 las reuniones que conducirán a los tratados conocidos bajo el nombre de *Decisiones de Karlsbad,* aplicables a todos los estados alemanes de la época. Aprobados en septiembre de ese año, los tratados inauguran una era de represión hacia las universidades que las víctimas potenciales aprenderán lentamente a reconocer. Ella consiste básicamente en la instauración completa de la censura, la inclusión de representantes del Estado en cada uno de los cursos con el fin de vigilar sus contenidos, despido administrativo e inapelable para aquellos profesores considerados indeseables, expulsión de los estudiantes que pertenezcan a cualquier asociación secreta y, finalmente, la creación de un comisariado central de policía de los estados alemanes destinado "a profundizar la investigación sobre las intrigas revolucionarias descubiertas en algunos estados de la federación".[73]

La represión que se desata contra los así llamados demagogos alcanza los círculos más cercanos a Hegel: su asistente, Leopold von Henning,

72 "Hegel en 1820", ponencia por publicarse.
73 Citado por Ilting (1977), p. 69.

arrestado en julio es expulsado un año de la universidad perdiendo su puesto académico. Asverus, alumno del filósofo arrestado en el mismo momento es retenido en prisión hasta 1820 e inicia un periodo de persecución policiaca que no concluirá sino con una gracia real otorgada en 1826. Otros cercanos, como Karl Ulrich y Carové, ven concluida prematuramente su carrera académica, el último de ellos a pesar de la intervención personal del filósofo ante las autoridades. Finalmente, el teólogo De Wette, profesor de la universidad, es expulsado en septiembre; en su contra se esgrime una carta enviada a la madre del estudiante Sand en la cual expresaba su simpatía por el culpable, subrayando el estado de exaltación que lo impulsaba: "del modo en que fue realizado el acto por ese joven puro y frío, con esa fe, con esa confianza; es sin duda un buen signo de nuestros tiempos".[74]

Hegel tiene cierta razón en temer que la represión lo alcance. A partir de ese momento, y durante algunos años, su actividad consistirá en distanciarse de toda asociación sospechosa –a veces con actitudes que no lo ennoblecen–, lo que en terreno filosófico se traduce por un retardo en la publicación de la *Filosofía del derecho,* prevista originalmente para mayo de 1819, con el fin de aportar "algunas correcciones": "justamente quería comenzar a hacer imprimir los *Principios...* cuando aparecieron las decisiones del parlamento federal. Como ya sabemos a qué atenernos sobre la libertad dejada por la censura, próximamente enviaré el original a la impresión".[75] *Próximamente;* el prefacio del libro es firmado en junio y la publicación aparece al fin en octubre de 1820,[76] fecha en la cual el filósofo puede enviar los primeros ejemplares a sus leales.

Las correcciones incluidas en la *Filosofía del derecho* consisten en modificar el matiz de algunas opiniones políticas y no afectan su estructura que, como sabemos, data de 1817 y no debe nada, ni a la situación presente, ni al traslado a Berlín –que se efectúa en 1819–.[77] Pero los matices que altera son cruciales en ese momento y se refieren a ciertas cuestiones clave: la contradicción entre derecho positivo y derecho racional; el poder efectivo del monarca y sobre todo, la célebre frase

74 Cf. J. D'Hondt (1968), p. 119 ss.

75 *Correspondencia,* volumen II, Hegel a Creuser, 30-X-1819.

76 Aun cuando la portada de la primera edición tiene la fecha "1821" que es la que se admite tradicionalmente.

77 "En particular su teoría del Estado en 1821 es simplemente la elaboración detallada del material presente en la parte relativa de la *Enciclopedia* de 1817. No hay pues ninguna razón para suponer que estableciéndose en Prusia, Hegel comience a rehacer su filosofía para seguir el modo de pensar y actuar de sus patrones..." Knox, citado por Ilting (1977), p. 118.

del prefacio sobre la racionalidad de lo efectivo. Son demasiadas concesiones hechas al temor para pasar desapercibidas. Son ellas las que explican que el texto fuera recibido con una frialdad generalizada: sin ganar nada entre los conservadores y partidarios del derecho histórico con quienes busca arreglar sus cuentas desde el prefacio, Hegel logra perder terreno entre los liberales. El concepto se convierte entonces en el partido de un solo hombre. Quizás la calidad de sus enemigos sea parte de su nobleza como filósofo, pero la pérdida de confianza entre los partidarios es una cuestión que merece mayores explicaciones. Y puesto que no sería posible reproducir aquí todas las modificaciones que han conducido a tan funestos resultados (las cuales han sido examinadas por Ilting comparando la *Filosofía del derecho* con manuscritos conservados de los cursos de 1818-1819, 1821-1822, 1822-1823 y 1831), nos limitaremos a tomar como índice las quejas de uno de los cercanos: Nikolaus von Thaden.

N. von Thaden, quien se describe a sí mismo como un discípulo fiel, ha dejado trascurrir nueve meses desde la recepción del texto antes de expresar su agradecimiento por el envío y, el 8 de agosto de 1821, escribe al filósofo una carta que contiene los siguientes términos: "usted ha iniciado una nueva batalla, la más grande librada hasta ahora y en ella ha herido y ofendido sin piedad a sus amigos y a sus enemigos, de manera que también yo, uno de sus fieles, no puede entrar en la liza sino como un convaleciente". Ofendido sin piedad a los cercanos... ¿qué es lo que cree descubrir capaz de lastimar a un incondicional?, ¿qué es lo que reprocha al filósofo? Von Thaden reprocha esencialmente dos cosas: a) con la fórmula sobre la racionalidad de lo efectivo, que en la versión de 1820 aparece sin mayores precisiones, parece justificarse sin más todo estado de cosas existente; b) el escrito modera hasta hacer insignificante la contradicción real entre los viejos privilegios y el derecho racional:[78]

1. Afirmando la racionalidad de lo efectivo sin precisar la diferencia entre éste y lo existente se pasa fácilmente por un demiurgo de lo real, se eclipsa toda posibilidad de crítica, y parece sugerirse una sumisión sin condiciones. ¿Para qué tomarse entonces tantas fatigas si podríamos conformarnos con un pensamiento mediocre?: "Si todo esto debe ser válido sin mayor examen, es superfluo filosofar a propósito del Estado; por medio de un catecismo de la obediencia pasiva, a la manera de Haller, se llega más sencillamente a ese fin y es más fácil convertirse en buen ciudadano... ¿para qué librarse a profundas meditaciones sobre

[78] Hemos creído de interés para nuestra argumentación reproducir íntegra la carta en cuestión. Ver anexo I. p. 321.

la realidad, la contingencia y la necesidad?" Sin adoptar mayores precauciones respecto a la diferencia entre lo efectivo y lo existente, sin comparar el principio racional de la historia con lo que la cosa es, la fórmula otorga un honor excesivo al presente; Hegel es entonces víctima de lo mismo que había reprochado a Kant: una ternura exagerada hacia lo real: "Es preferible creer y esperar. Todo es uno y todo es justo, por la ley." Es cierto, piensa Von Thaden, que el Estado es sustancia elemental, que sólo en él se realiza o fracasa el esfuerzo por la liberrad, y que sólo en él tiene sentido hablar del Bien; pero si se admite de entrada la racionalidad del presente, se priva de todo significado a la actividad política: "usted ha representado al Estado como la realización del derecho, como la libertad realizada; pero, ¿sus doctrinas se han hecho instituciones en algún Estado?"

2. La *Filosofía del derecho* contiene un verdadero arsenal ofrecido por el mismo Hegel a sus enemigos de siempre: el derecho positivo e histórico. Es fácil percibir piensa Von Thaden, que aquellos que defienden los antiguos privilegios encontrarán "armas suficientes utilizables contra lo que usted ha dicho en 1817, de modo que las afirmaciones políticas contenidas (en las *Actas de la asamblea de Würtemberg*) serían radicalmente extirpadas y el 'buen viejo derecho' sería devuelto a la vida". Combatidos por el filósofo en otros frentes, aquellas reminiscencias pueden ahora felicitarse de contar con una amistad inesperada. Con su tibieza respecto a la existencia irracional de antiguas prerrogativas, el escrito de 1820 es capaz de sembrar el desconcierto hasta en el más insobornable de los fieles: "escuche lo que de su política ha molestado a esta alma fiel, el celoso discípulo de su filosofía y no malinterprete mi franqueza. . ."

Von Thaden tiene razón al quejarse: el filósofo se ha colocado bastante por debajo de sí mismo, y debe ciertas explicaciones a aquellos que han confiado en él para hacerse de una razón en política. Pero, atención, lo que se reprocha a Hegel no es su condescendencia de siempre sino su inconsecuencia, el haber introducido una molesta variante en lo *ya* dicho (y para nosotros en lo que habrá de decir en 1831), el no mantenerse a la altura de sus afirmaciones previas: "las consideraciones políticas de 1817 han aparecido después de la *Lógica* y de la *Enciclopedia,* es por eso que con todo derecho les asigno un alto valor —a causa de su profundidad y de su excelencia—, y en modo alguno estimo que se trate de un escrito político de circunstancias". 1820 no era un buen momento para verdades tan discretamente enunciadas. El resultado de tanto disimulo es que el alumno está dispuesto a tomar la defensa de Hegel contra su *Filosofía del derecho* y considera necesario protegerlo contra su texto timorato: "yo querría defender plenamente

el artículo (de 1817) si usted no lo refuta directamente de una mejor manera de como lo ha hecho por la vía indirecta". Autorrefutación, repliegue sobre sí mismo, incongruencia en política; ésta es la manera en que los fieles resintieron su teoría del Estado de 1820. No se conoce la respuesta de Hegel a su discípulo.

Estas consideraciones parecen justificar una lectura de conjunto de los textos políticos cuyo objetivo no es únicamente agregar a la *Filosofía del derecho* una serie de anécdotas. Tampoco se busca con ello reconciliarnos con ciertas actitudes deplorables del personaje (Hegel sería el primero en admitir que su persona debe borrarse tras sus ideas), sino ejercer de manera crítica la filosofía: hacer la experiencia de su pensamiento en su organización interna y en lo que tiene de divergente respecto a nuestro propio pensamiento. Sin esta tarea, que no es puramente arqueológica, resulta inútil repetir las condenas rituales y la sencilla victoria de tratar su teoría del Estado como a un perro muerto. Ese nos parece el interés esencial de la lectura que se ha propuesto.

Comprender la política del *concepto* merece tal esfuerzo tanto por sus limitaciones como por sus consecuencias. La operación puede en efecto resultar rentable, al menos si se acepta que nuestro pensamiento se autocritica al pensar su propia historia; de esta manera se podrá examinar lo que el *concepto* ha permitido, su originalidad, su significado, la profunda alteración que ha provocado, y entonces será más fácil localizar nuestras divergencias, nuestras reservas, pero también nuestras deudas. Es pues tiempo de mirar atrás retirando algunas conclusiones de lo obtenido.

La teoría del Estado en Hegel no descansa en ninguna noción elemental referida al sujeto, considerada evidente y sin réplica posible; ella no coloca en su base ninguna presuposición fundadora de la cual se obtendrían por deducción una serie de consecuencias para la comunidad humana. Se presenta a sí misma como una teoría del derecho *natural* (subtítulo de la *Filosofía del derecho*), pero no elige como fundamento la naturaleza, ni alguna tendencia espontánea, ni un instinto de amor entre los hombres. Para el *concepto*, el Estado no es resultado de la decisión pensante de los hombres a fin de garantizar el derecho provisional de cada uno (Kant); tampoco es la unión de seres originalmente asociales motivada por el temor a la violencia de los más fuertes con el fin de alcanzar fines egoístas (Hobbes), ni hay por qué admitir con Aristóteles que el fin del individuo coincide inmediatamente con los fines de la *polis*. El Estado no es la expresión social de alguna naturaleza hu-

mana, ni el sitio donde vendría a viciarse un material originalmente bueno (Rousseau); tampoco es la copia ampliada de algun predicado básico porque no existe ninguna sustancia, ni individual, ni colectiva, capaz de explicar por sí sola la vida social. Ningún atributo antropológico o ético se encuentra en el origen de la vida en común, porque según Hegel no hay pasaje inmediato de alguna esencia primera a la teoría del derecho y de ahí a la constitución del Estado.

Este rechazo de apariencia intrascendente inicia sin embargo una profunda empresa crítica respecto a las doctrinas previas del derecho y del Estado. Pero el término crítica adquiere aquí un doble sentido filosófico y político cuya originalidad no siempre es percibida y que, no obstante, compromete la inteligibilidad de toda la empresa hegeliana:

En el terreno filosófico, a diferencia de Descartes, *criticar* no es purificar nuestras representaciones por medio de la duda sistemática hasta encontrar un soporte sólido a partir del cual deducir proposiciones satisfactorias para la razón. En oposición a Kant, la crítica no conduce a determinar por adelantado el poder legítimo de la razón trazando los límites más allá de los cuales el entendimiento se aventura en el terreno de los abusos. El *concepto* no busca dibujar de antemano el campo de lo que es inteligible para la razón porque, como se verá, asegura que en la vida ética, lo único inteligible es justamente el todo.

En terreno del derecho y del Estado, *criticar* las teorías políticas no significa corregir una u otra de sus afirmaciones sustituyéndolas por alguna noción juzgada más exacta. Tampoco quiere decir anexarles un dominio del cual carecerían, un terreno que habrían olvidado o que no alcanzarían a poblar: para el *concepto*, las diversas doctrinas no son incompletas o fragmentarias, ni se les acusa de omisión u olvido. Finalmente, criticar una doctrina no es comparar sus proposiciones con alguna escala de la verdad ya acabada que sólo el *concepto* poseería: la crítica no consiste en situarla a tal o cual distancia de la verdad a fin de otorgarle méritos o errores en función de lo que adivina o no adivina de la política según Hegel. Todas estas nociones de crítica tan familiares resultan ser extrañas al *concepto.*

¿Cuál es entonces el sentido de "crítica" que le conviene? Para el *concepto,* criticar quiere decir únicamente describir los presupuestos que organizan las afirmaciones contenidas en esas teorías, mostrando lo que sus premisas tienen de contingente. La pregunta que él propone por sistema es: ¿qué es lo que esas teorías enuncian y qué sentido organizan cuando lo hacen?, ¿desde qué perspectiva lo dicen? Intentando responder a estas preguntas se verá lo arbitrario de las proposiciones que, de manera irreflexiva, se consideraban evidentes; se mostrará que esas premisas no son incorrectas sino sólo insuficientes, y que las doctri-

nas del derecho que a ellas se confían no son conjuntos de errores sino puntos de vista limitados dentro de un movimiento que cada una por sí misma no alcanza a sospechar.

Las teorías del derecho natural se esfuerzan en encontrar una unidad originaria simple, un fundamento incondicionado y, entre la diversidad que se les ofrece, eligen una determinación y le dan carácter de fundamento, esencia o fin; entonces declaran que el origen se encuentra en un estado de naturaleza arcaico o ficticio, o bien que se trata de una facultad fundamental del hombre. Desde luego que a partir de ese momento la historia de esas doctrinas se convierte en una serie de sustituciones de un principio por otro, de un fundamento por otro juzgado más exacto a lo largo de "un tormento que no tiene fin". El *concepto* evade ese ejercicio. El no se propone una crítica metodológica que consistiría en demostrar la incompetencia de esas nociones seguida de su rechazo para suplantarlas por otra noción igualmente contingente. Tampoco niega la existencia de cada uno de esos predicados, sólo afirma que no tienen el carácter de unidades originarias, sino el de resúmenes parciales e incompletos. El asegura que esas premisas son obtenidas mediante un proceso de abstracción de la confusa realidad presente y, en consecuencia, no pueden evitar el ser reflexiones determinadas por alguna realidad definida históricamente, inmersa en un mundo de hábitos y de cultura específicos; ¿cómo podrían entonces alcanzar lo esencial si son predicados fundados en aquello que deberían fundar?, ¿cómo podrían ser llamados necesarios y absolutos si cada uno de ellos es una ficción, una simple posibilidad? Ninguno es falso, pero cada uno es insuficiente. La crítica de Hegel no consiste pues en sustituir aquellos principios por otras nociones arbitrarias, al ser social por el ser asocial, a los fines egoístas por el bien, al temor por el amor, como premisas del Estado. Criticar es sencillamente exhibir el proceso de conjunto al que pertenecen, en el cual cada uno ocupa un sitio y adquiere un sentido, no de fundamento, sino de momento de la vida comunitaria. Es por eso que la *Filosofía del derecho* no contiene ninguna idea propia sobre la naturaleza humana o sobre algún impulso inexplicable hacia la sociabilidad, aunque despliega todas las premisas que otras doctrinas asumen como fundamento.

El *concepto* puede afirmar entonces que esas doctrinas contienen un justo pensamiento de la Idea, y la crítica consiste en descubrir en ellas esa existencia y aquello que la oculta o la entorpece. No es necesario, ni adecuado, exiliarlas del campo del saber; sólo basta mostrar que en ellas subyace la Idea, aunque se encuentre deformada hasta la caricatura. Criticarlas no es pues declararlas teorías falsas, sino doctrinas que falsifican el proceso cuando lo congelan en un punto y erigen éste en

esencia inmutable. Declararlas incompletas, supone admitir la totalidad de la vida ética, pero entonces hay que reconocer que todo aquello que se reclama como conocimiento lo es si participa en alguna medida en el desarrollo de la Idea. Con ello, se reconoce además que la filosofía política no es un simple catálogo descorazonador de errores humanos. Es por eso que frente a esas doctrinas la única actitud posible es de absoluta condescendencia y de dogmatismo absoluto: condescendencia, porque ninguna teoría puede ser desterrada del dominio político como un simple error lamentable; dogmatismo, porque a cada una se le niega el derecho de enunciar por sí sola el sentido del Estado. Se comprende ahora por qué el *concepto* no se considera a sí mismo una empresa de usurpación; él no espera suplantar algún saber, ni desplazar alguna teoría; su propósito es más bien *movilizar* todas las teorías. En síntesis, debido a su noción de *crítica,* la *Filosofía del derecho* no propone *otra* respuesta a *las mismas* preguntas que se formulan las doctrinas previas, sino una forma diferente de interrogación. Es este brusco desplazamiento el que conviene tener presente cuando se desea valorarla, sobre todo si es de manera positiva. ¿Cuál es entonces el lugar que afirma ocupar?

La *Filosofía del derecho* no se coloca en el registro habitual de las teorías políticas; lo que organiza su estructura básica no es una serie de deducciones provenientes de alguna premisa, sino la descripción de un proceso objetivo: el proceso de socialización de la conciencia a través de su enfrentamiento con otras conciencias, el tránsito de cada conciencia individual a lo largo de las diversas etapas que constituyen la vida social. Los diversos niveles que contiene (el derecho abstracto, la moralidad, la vida ética) son horizontes de experiencias, dominios de significación que la conciencia logra para integrarse en la vida comunitaria: el derecho privado, por ejemplo, es la visión del mundo alcanzada por la *persona* quien define sus relaciones con el otro como disposición *propietaria* sobre las cosas; es ya un tipo de conciencia aunque resulte ser la más abstracta y más pobre. En cada uno de esos momentos, la conciencia se comporta de acuerdo con ese horizonte de experiencias que le ofrece un mundo con significado, que orienta su actividad práctica. La razón práctica en que vive la conciencia no depende de ella, pero en ella se realiza, no de manera caótica sino como un universo con significado porque para cada conciencia el mundo está ya –y siempre– conformado. La objetivación de la conciencia en sus obras y la subjetivización del individuo como conciencia constituyen el núcleo de esta teoría del Estado.

La *Filosofía del derecho* no toma a la conciencia individual como un dato sino como un resultado, por eso se autoriza o no presuponer nada y en cambio se ve obligada a desarrollarlo todo. Si no admite ningún

predicado ético o antropológico como premisa del Estado no es porque ignore su existencia; es porque está convencida de que ellos *surgen* en el proceso de constitución de la conciencia, de que en éste se realizan y en él adquieren su significado el egoísmo, el amor por el otro, el bien y el mal. La sucesión de figuras que describe (como persona, como sujeto de la sociedad civil y como ciudadano) son las formas parciales de la conciencia que se cumplen hasta el momento en que aseguran su participación en la eticidad: por ejemplo, una persona (determinación del derecho abstracto) alcanza el punto de vista moral cuando se convierte a sí misma en *sujeto* y no sólo en atributo de la libertad; sólo entonces se coloca en el nivel de la *moralidad,* la cual como reino supone el reconocimiento de otras conciencias, el espacio de la intersubjetividad. La vida moral se impone a cada uno, ella *se vive* y no debe nada ni a los impulsos de la conciencia singular, ni a los preceptos del filósofo. Centrada en tal convicción, esta teoría del Estado no se ocupa en discutir lo bien fundado de las normas esenciales que otras doctrinas convierten en premisas del derecho, desplazando la discusión hacia el significado que cada norma adquiere en las diversas instancias que la conciencia transita.

El *concepto* va aún más lejos: además de cancelar todos los supuestos atributos básicos, su propósito es sustituir a la subjetividad por la actividad, al narcisimo de la conciencia por una filosofía del acto. Para ello hace que el proceso de constitución de la conciencia resulte animado por un principio negativo: la actividad de la voluntad orientada hacia su libertad. Naturalmente, no debe pensarse que colocando a la voluntad al inicio de su teoría del Estado Hegel ha concedido una última y decisiva victoria a la antropología intuitiva que se sabía desterrada; en efecto, por "voluntad" él no entiende una facultad del individuo, una entidad prexistente que decida ceder sus derechos para lograr por la vía indirecta ciertos fines egoístas, y tampoco se refiere a algún atributo individual que mediante la reflexión se inscribe en el contrato de la voluntad general: según el concepto la voluntad es *sustancia activa* que debe constituirse, alcanzarse, y no presuponerse. Ella es pura actividad de mediación, el mecanismo por el cual el individuo en su práctica infinita rechaza sin cesar la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo. La voluntad no es un sujeto sino la negatividad característica de lo humano, el esfuerzo consciente por eliminar lo dado y producir la mediación. Si aún tiene sentido hablar de la antropología del *concepto,* ésta es extremadamente simple: se reduce a la constante insatisfacción del hombre frente a sus obras, al rechazo de la separación entre una conciencia recluida en su interioridad y un mundo extraño que se le ofrece como acabado.

La voluntad es el principio activo de alteración de lo inmediato, de exteriorización de ciertos fines que para lograrse se arriesgan en lo efectivo a un incierto retorno a sí; para preservarse a sí misma, ella combate desde la finalidad subjetiva hasta la objetividad del mundo. Alcanzar sus fines, realizar su libertad, no le exige definiciones previas: le pide lanzarse al mundo efectivo realizando en él sus determinaciones, autodeterminándose. La historia de su libertad no es más que la labor de supresión de lo inmediato a la que se entrega en sus obras. La voluntad es convertida así en un principio del derecho y del Estado; es ella quien tiene la tarea de crear sus normas fundamentales, pero entendida como un simple acto: el acto por el cual las relaciones humanas aspiran a darse en cada paso una nueva forma de existencia. La originalidad de la doctrina del concepto consiste en situarse únicamente en la actividad y sus transformaciones.

La *Filosofía del derecho* se obliga entonces a comenzar por la descripción de un doble acto de la voluntad: por una parte, en su actividad se constituye la singularidad de cada conciencia, haciéndose subjetividad por medio de una técnica de sí del individuo; por la otra, debe exhibirse como diversas formas de sí efectuadas en la vida social, objetivándose en ciertas obras.

Sólo por razones analíticas considérese por separado el primer proceso: su punto de partida es una voluntad irrefrenable. Rápidamente, la voluntad debe abandonar esas prácticas salvajes, ese estado primitivo de indeterminación que suprime de manera abstracta todo contenido. Ella lo logra admitiendo alguna clase de mediación, *eligiendo* algún –cualquier– contenido determinado, alguna forma de particularización del yo que dé forma al universal abstracto del que ha partido. Con ello alcanza la idea de voluntad como singularidad de la conciencia, es decir, como la unidad de dos momentos: de la particularidad reflejada en sí y llevada a lo universal. La voluntad adquiere forma de *conciencia singular* cuando cada uno acierta a reconocer que es a la vez un impulso privado, mediado por fines universales. Subjetivarse es practicar –sin que esto suponga ninguna idea de consentimiento– esa técnica de sí; aquello que un pensador moderno llama "el arte de la existencia".[79]

Esta singularización de la conciencia no debe asimilarse a un acto solitario. Un segundo movimiento, correlativo al primero, inseparable de él, muestra que incluso en su estado elemental la voluntad requiere de un medio colectivo para la realización de sus abstractos fines. En su forma natural la voluntad no tiene más determinación que sus pulsiones, sus inclinaciones y sus manías: en este nivel, efectuar la voluntad es dar

[79] M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Editions Gallimard, París, 1984, p. 19.

satisfacción a esos impulsos. Pero aun éstos se actualizan en algún concepto de vida social en el cual la voluntad primitiva busca subsumir su naturaleza pasional. Satisfacer esos contenidos naturales es un acto ya orientado por los hábitos predominantes en el momento. Si la voluntad se obliga a abandonar este estadio es porque no puede resignarse a permanecer en esa materia informe –renunciando a su libertad, permitiendo que la dirijan sus contenidos más selváticos. Ella debe enfrentar lo que *es,* y lo que es, es determinado en un medio humano, es algún tipo de elección en el cual se busca la satisfacción concreta. De este modo la voluntad se determina, es decir, elige ciertas formas de satisfacción en detrimento de otras, y con ello se *exterioriza* en la finitud e *interioriza* la limitación. No es razonable deplorar esta elección porque lo propio de la razón es vivir el mundo objetivo alienándose en el reconocimiento de los otros. Tampoco debe pensarse que una segunda forma de la voluntad viene a superponerse a su forma elemental; en realidad, se trata de un proceso único de interiorización de la voluntad. Es el estado del entendimiento, preámbulo de la razón. En ese momento, la voluntad comprende que elegir es un acto que la limita, pero también aprende que el contenido que se le enfrenta incluye los medios de superarlo porque se trata de *su* elección, de *su* actividad práctica. Aprendizaje que la lleva a la razón y a la libertad mediante la interiorización de ese campo de posibilidades llamado cultura; la objetividad de la cultura se convierte en subjetividad de la vida ética. Evitando la sumisión al impulso por medio de la cultura, la voluntad comprende ahora la diferencia entre satisfacción y felicidad. La libertad que está al alcance del individuo no consiste entonces en suprimir sus pasiones sino en modificar la relación que mantiene con ellas, con las representaciones que las acompañan y con los impulsos que las suscitan; determinarlas, informarlas es una manera de reconocer que son verdaderas y necesarias, pero es también una manera de convertirlas en imágenes claras, en pasiones positivas: "El corazón tiene sus derechos, pero es la razón la que los establece; el interés es legítimo, pero es la razón la que funda su legitimidad."[80]

Esta es la tarea que realiza la cultura. Mediación absoluta, la cultura es para el individuo tanto el medio objetivo que lo ha formado, como el medio que por su actividad reflexiva él contribuye a formar. Es la cultura la que muestra que el individuo no es el recluso de su singularidad abstracta, ni una simple subjetividad moral, sino el conjunto eficiente de determinaciones que adquiere como miembro de una comunidad, como partícipe de una cultura. En ésta se realiza el pasaje de

80 E. Weil (1970), p. 149.

la voluntad inmediata a la voluntad razonable, es decir, el proceso de su formación; en ella se despliegan todas las determinaciones que hacen de la voluntad incontrolable una voluntad singular. Cuando se logra esta síntesis el sujeto se singulariza y la voluntad libre ingresa en la vida efectiva. La voluntad es ahora libre porque puede *pensarse* a sí misma reconociendo su propio proceso como consecuencia y como punto de partida: como *resultado* de su automovimiento, y como *inicio* de sus obras. A partir de ahora la voluntad se sabe objetivamente sujeto y puede iniciar el engendramiento de *su* mundo; ya está liberada de toda dependencia, pero aún no se manifiesta como idea, como la idea de libertad. Aunque es ya libre, acaba de despertar al cumplimiento de su vida inmediata: su primer acto consiste en fundar el *derecho*.

Un largo proceso ha sido necesario antes de alcanzar la idea de derecho. Este desarrollo no es fortuito sino el signo de la distancia crítica que separa a Hegel de otras doctrinas basadas en algún principio natural. Según el concepto, es imposible hablar de un derecho natural porque en estado de naturaleza los individuos no conocen ni derechos, ni deberes. Las diversas doctrinas del derecho natural se proponen una tarea imposible: quieren anexar el predicado "derecho" a un sujeto aislado, concebido en su actividad inmediata. Ellas razonan de este modo: primero se considera la apropiación contingente de un individuo sobre un objeto, y después se busca cuál es el dominio legítimo que cubre esa posesión antes de producir un daño a su semejante. Pero este razonamiento es contradictorio, piensa Hegel: con ello se espera que a la posesión inmediata, que excluye necesariamente de *mi* propiedad, le sea asociado el predicado derecho, el cual no sólo es incapaz de excluir al otro sino que lo requiere para reconocer su validez. Planteándose el problema de este modo, aquellas doctrinas se impiden una respuesta adecuada porque pretenden fundar la legitimidad en la inmediatez, lo necesario en lo contingente. "Posesión legítima" es un enunciado contradictorio porque afirma que basta poseer para lograr el reconocimiento, mientras que en realidad *mi* posesión significa la exclusión del otro, convertido en simple posibilidad; en tal enunciado se oculta un proyecto irrealizable: adherir al individuo contingente desde el exterior el concepto de persona, el cual supone el "ser reconocido por su otro"

La *Filosofía del derecho* invierte las cosas radicalmente: antes que fundar la legitimidad en el reconocimiento de una posesión, ella muestra que toda legitimación y todo derecho proviene del reconocimiento entre individuos. Colocando en la base de la idea de legalidad el proceso de reconocimiento entre conciencias, su enfrentamiento, concluye con las doctrinas del individualismo posesivo porque éstas implican necesariamente que el otro es lo excluido, que no es conciencia de sí efectiva.

Para que exista el derecho no basta una relación entre individuo y cosa; es necesario que previamente se establezca una relación entre sujetos a partir de la cual todo individuo puede establecer un legítimo vínculo con las cosas. La idea de derecho requiere la presencia de voluntades libres e iguales, por eso está ausente de las doctrinas que de entrada se colocan en una situación en la cual uno, el poseedor, *es* para sí, mientras el otro, el desposeído, *no es* para el primero. Legislar sobre la apropiación de cosas no es fundar un orden legítimo sino sancionar sin saberlo una forma determinada de enfrentamiento entre las conciencias autónomas. Hegel no requiere entonces de la fuerza para hacer reinar la paz entre individuos poseedores de ciertos derechos, porque afirma que es a través de la lucha de las voluntades que los hombres se hacen razonables y construyen un estado de derecho. A pesar de la aparente brutalidad de las doctrinas que predican el estado de naturaleza, la filosofía del *concepto* resulta más inquietante, porque su violencia no está recluida en un lejano momento mítico, y porque coloca al conflicto permanente como origen del derecho; en ella, toda oposición entre poseedor y desposeído es susceptible de convertirse en cualquier momento en una dialéctica entre agresor y agredido. La razón que funda la legalidad no es la antítesis de la violencia sino su resultado; el estado de brutalidad no es un momento distante en el tiempo, sino aquello que se agita y debe evadirse sin cesar por medio del derecho. Sin duda, Hegel no conoce la lucha de clases, pero conoce la lucha de conciencias; su originalidad consiste en no ver en el derecho un medio de hacer razonable el conflicto, sino en hacer de él su resultado, una sanción bajo la forma de apropiación de objetos.

El estado de derecho no es una premisa sino un resultado. El no es la generalización de ningún impulso privado, ni la extensión de algún atributo natural, y tampoco está encerrado en la interioridad de la conciencia, porque la naturaleza social del hombre no se deja deducir de ninguna definición previa que postule un estado de guerra, de maldad, de violencia o de beatitud. El derecho es consecuencia del conflicto de las conciencias, la forma en que éstas aparecen en el mundo objetivo; él es indicativo de que a través de la lucha, cada voluntad independiente ha alcanzado la conciencia como lugar de su realización, que se ha ubicado como resultado de toda la historia y como presuposición de toda obra posterior. La voluntad y la libertad están contenidas en la idea de derecho: "la idea de voluntad libre significa el fundamento y el inicio de la ciencia del derecho",[81] pero ninguna de ellas es una esencia: ni la voluntad es un sujeto, ni la libertad un simple atributo; la voluntad es

[81] *Filosofía del derecho,* § 21 (w, 7, 72).

únicamente sustancia activa y su libertad el movimiento de su autoproducción, de su efectuación en el mundo efectivo. Ambas se expresan como un sistema de derechos para cada una de las diversas formas de conciencia (individuo, persona, ciudadano) a lo largo de la vida en común. En cada momento lógico, el orden social no es simplemente un dato sino un grado obtenido por la conciencia en su comprensión de lo que es una comunidad, una forma política de organización de esas conciencias y un conjunto de derechos que la voluntad reconoce y reclama. Como lo indica su título, la *Filosofía del derecho* no contiene una teoría del deber o de la sumisión de la conciencia al Estado, sino la génesis del sistema de derechos que la voluntad ha ido adquiriendo en la historia mediante su actividad reflexiva, en el constante conflicto con su otro. La historia no es pues un agregado al derecho, sino su fundamento.

El derecho surge a través del antagonismo y se realiza efectivamente en el Estado. Como se ha visto, para sus reclamos, la voluntad no recurre a ningún atributo natural sino al grado de certeza alcanzado en el camino de su autonomía mediante el cual juzga el momento presente. Puede rechazar un Estado efectivo, pero no lo hace a partir de un principio arbitrario sino del fundamento que su historia le impone como una obligación. En la efectuación del derecho es pues la historia, la historia mundial, el único tribunal de lo existente; es ahí donde la voluntad hace legítimos los principios que respeta y donde se juzgan sus progresos hacia su libertad. Se comprende mejor por qué para Hegel la historia no puede reducirse a un relato sobre las desventuras y la opresión de la voluntad: ello supondría que ésta ha poseído desde siempre la libertad como predicado y que la realidad no es más que su denegación permanente, que la voluntad libre nada habría aprendido como no sea la imposibilidad de pasar a la vida concreta. Sólo una antropología que no llega nunca a criticarse puede admitir que la historia es la suma de las desgracias de aquel atributo inocente. Sin caer en ninguna exageración retórica, la historia puede causar aflicción moral, pero sólo a aquel que ve en ella la sucesión de tiranías en contra de la inocencia, como las distintas formas de opresión a alguna sustancia virtuosa. Para el concepto, la historia es otra cosa; cierto, en ella predomina la desgracia y la confusión, lo contingente y lo absurdo, pero a través de todo ello se perfila una lección positiva; la progresión hacia la idea de la autonomía radical de la conciencia y su efectuación en el Estado. La historia no es, como Joyce pensaba, una pesadilla de la que debemos tratar de despertar. En ella los hombres podrían felicitarse y no entristecerse de haber conseguido dotarse de un mundo con significado, de haber dado a esa cadena de horrores un sentido positivo y humano.

Es falso que recurriendo a la historia para reconocer los derechos del presente se sustituya la segura normatividad por un relativismo incierto; reconocer los derechos de la voluntad en la historia antes que en atributos supuestos, no es renunciar a un fundamento sólido por un terreno inseguro. Es ingenuo afirmar que la historia sólo exhibe lo relativo y que en ella nada puede servir de fundamento. Se abandona, sí, el narcisimo de las virtudes que no cesa de reprochar a Hegel un carácter siempre aproximativo, para afirmar que si bien cada conciencia en todo momento histórico encuentra una norma absoluta y necesaria, no obstante, consideradas en su dispersión en el tiempo y en el espacio, tales normas se modifican constantemente. Para cada uno de los seres que han poblado y pueblan esta tierra, la moral, el derecho y el Estado que encuentran son absolutos y tienen valor de premisa, pero basta considerar una vida ética que no tenga nuestra edad o nuestra geografía para reconocer que ésos ordenes son también contingentes. Absoluta, la norma lo es siempre para cada conciencia que encuentra un mundo ya configurado; contingente, la norma lo es siempre porque en cada instante su existencia es un momento precario en su transformación incesante. ¿Pero cómo habría de aceptar el entendimiento que lo positivo, lo que existe, es a la vez absoluto y contingente?

La historia se examina para valorar el presente, para describir las condiciones que lo han llevado a ser lo que es, y para reconocer lo que aspira a ser. Los hombres recurren a la historia para comprender lo efectivo, para calmar su insatisfacción y para dirigirse en política. ¿Qué otro interés tendía sino mostrarles su identidad a través de sus diferencias? En ella, los hombres pueden reconocer su verdad y hacer de ésta un conocimiento efectivo, porque ahí despliegan su actividad y la comprensión racional de sus actos. Resulta pues necesario examinar esta unión entre historia objetiva y objetividad del conocimiento sin la cual es imposible cualquier juicio sobre los derechos del presente.

*

Ante todo debe afirmarse la idea de una íntima participación en el proceso: confiarse a la historia no consiste en entregarse a unas manos ajenas, ni en quedarse perplejo frente a un mundo hostil. Por el contrario, el *concepto* sostiene que en la historia los hombres realizan mediante su actividad un significado y una verdad. Aunque no controlen de manera consciente el proceso, aunque la objetividad de éste no requiera de ningún consentimiento de su parte, con sus actos los seres humanos elaboran un mundo racional que no es ni una broma ni un sinsentido. Ellos pueden estar seguros de que no son *lo otro* del mundo efectivo;

un conjunto de extraños en busca de un acceso improbable; los sucesos históricos en los que participan no son signos de un misterio inaccesible sino fragmentos significantes, piezas inteligibles del proyecto humano. El *concepto* no puede admitir que los hombres habitan un mundo vago y amenazante, porque está convencido de que lo que existe, existe necesariamente, con un propósito y un fin que los incluye.

El proceso tiene un sentido manifiesto que se impone de manera objetiva. La comprensión que el hombre logra del desplegamiento de su actividad en el tiempo es sólo el correlato intelectual de un desarrollo objetivo que no debe nada a su imaginación; el proceso en que está involucrado no es una ficción de su pensamiento, ni una proyección de sus anhelos. En su marcha objetiva, la historia no requiere que se le aporte desde el exterior un significado arbitrario; ella *ya* lo posee y lo muestra, aunque necesite del intelecto humano para convertirse en reflexión. No es una paradoja afirmar que la historia es una estrategia, pero que carece de estratega; que está orientada, pero no obedece a ninguna razón individual; que es inteligible, pero su racionalidad no proviene de ninguna voluntad. Ella no está determinada por ningún impulso subjetivo, ni requiere de la acción de una voluntad consciente, y no obstante, exhibe el desarrollo de un proceso verdadero cuya verdad radica únicamente en la necesidad de sus momentos sucesivos, en la concatenación indispensable que forma la vida del concepto. En la historia, la verdad no es un producto consciente de los hombres, pero no les es extraña; ella se despliega a través de sus actos y muestra, además, todo lo que hace falta para ser reconocida. Entre los hombres y su verdad en la historia no hay ningún abismo a franquear, no hay ningún salto desesperado hacia lo desconocido. Los seres humanos no tienen que suspirar por ella, sólo deben aprender a reconocerla porque es el resultado inconsciente de su esfuerzo; más aún, la verdad no es otra cosa que *ese esfuerzo*. Ellos realizan la verdad; la filosofía no hace más que volverlos conscientes de lo que efectúan sin saberlo. Por eso el *concepto* asegura que, en la historia, no son los hombres quienes manipulan la verdad, ni es el yo quien aporta el sentido; a la inversa, es el sentido subyacente en el desarrollo objetivo el que posibilita las reflexiones de los hombres.

Finalmente, el sentido del proceso no busca evadirlos y se ofrece en el mundo por lo que vale. Si su significado no se mostrara ya en el presente, ninguna astucia imaginable para acecharlo valdría gran cosa. Es por eso que cuando el intelecto alcanza su comprensión, ésta es completa y enteramente satisfactoria. Provisto de tal certeza, Hegel promueve un optimismo de la razón: a los hombres les es posible conocer por entero su historia y el resultado de esta reflexión no es una ciencia de

apariencias, una apariencia de ciencia. No hay ruptura entre lo efectivo y el pensamiento que lo comprende, porque éste no se encuentra excluido de la progresión que describe.

Dos afirmaciones solidarias son pues legítimas: hay una verdad objetiva en la sucesión de actos de los hombres, y también hay una aprehensión conceptual de esa verdad. Sólo se participa del saber del *concepto* cuando se admite que entre el proceso efectivo y el pensamiento existe una unidad que no es fortuita. Las pruebas que él ofrece de esta unidad se encuentran en las demostraciones laboriosas contenidas en la *Fenomenología* y en la *Lógica;* ellas son bien conocidas y nada se obtendría con una exposición en pocas palabras. Para nuestros propósitos, importa más resaltar dos consecuencias de esta unidad afirmada: por una parte, la unión intrínseca que existe entre las partes de esta filosofía, en su política lo mismo que en su lógica; por otra parte, su noción particular de lo que significa producir ideas verdaderas. Ambas consecuencias se concentran en un punto único que a la vez define el carácter del idealismo del concepto: para afirmar la unidad entre lo efectivo y el pensamiento, Hegel se propone erradicar la idea de *Representación* del plano del conocimiento. Para lograrlo, él asegura que existe una asociación entre el conocimiento de la historia y la historia del conocimiento cuyos efectos son cruciales cuando se trata de argumentar acerca de la producción y la validez de los conceptos referidos a las comunidades humanas. Puesto que lo que está en juego es nada menos que el supuesto dogmatismo del concepto, más vale prestar un poco de atención.

El *concepto* rechaza que el conocimiento sea la *representación* en el plano de las ideas de un proceso externo; para él, conocer no es imitar un exterior inalcanzable por medio de un ejercicio formal del pensamiento; él afirma que es inútil esperar la reproducción ideal de "cosas" a la que aspiran ciertas filosofías, porque no existe ninguna lógica general de la representación. Según Hegel, el conocimiento sólo emerge a través de una serie de apropiaciones reflexivas sobre el objeto, en la descripción intrínseca de todo ese trabajo conceptual, y en la necesidad de determinación que el pensamiento se da a sí mismo. Conocer, es describir el movimiento incesante de un contenido que se realiza en la historia del intelecto y no es simular con medios limitados un objeto externo. Por método de conocimiento no habrá de entenderse entonces un montaje filosófico destinado a garantizar una fiel reproducción del objeto, sino el desarrollo del contenido que las diversas teorías han elaborado en su aparición necesaria, en cada uno de los momentos en que se efectúan. En el plano específico de la historia, las doctrinas políticas y sociales no pueden ser consideradas copias inexactas de un objeto evasivo, sino afirmaciones adecuadas que el tiempo revela par-

ciales, y que no obstante, participan en la elaboración de ideas verdaderas. La producción de estas ideas verdaderas acerca de la historia no está determinada previamente por ninguna tecnología intelectual, ni se encuentra sujeta a la legislación filosófica; ella se está realizando siempre, a través de las peripecias y el error, en la lucha de los montajes conceptuales que los hombres han utilizado en su reflexión sobre ese proceso. Esta idea de conocimiento, que lo asimila a un *acto de producción* y lo aleja de un *acto de traducción*, emparenta a Hegel con la filosofía de Spinoza y provoca a la vez, ciertas consecuencias.

a) El conocimiento de la historia no es resultado de una estrategia individual, ni una proyección de las ilusiones del yo. Los conceptos verdaderos que en ella se alcanzan no son pinturas mudas sobre un cuadro subjetivo, ni son ficciones alusivas a una elusiva realidad: ellos son consecuencia y correlato de un proceso real que el trabajo del intelecto busca reconstituir por medio del pensamiento. Afirmando esta concordancia entre conocimiento y proceso objetivo, se rechaza la idea de que la producción de la verdad esté ligada a la iniciativa de un sujeto. Es normal que mediante esta correlación se descalifiquen una serie de nociones ligadas a ese narcisismo intelectual, por ejemplo, que el pensamiento es abstracto, que el dominio del conocer está separado de la actividad práctica, que los conocimientos son parciales, y que la verdad sólo se encuentra alojada en la cabeza, ordenada en una serie de razones que la conciencia se complace en recorrer.

b) El conocimiento histórico es verdadero y verdadero conocimiento de la historia. Es cierto que hace falta el trabajo del intelecto para alcanzar la verdad, porque ésta no se reduce a un pleonasmo de la experiencia, y tampoco es la vida cotidiana puesta en palabras; sin duda, la verdad no se entrega tan fácilmente a la conciencia espontánea quien debe esforzarse por llegar al pensamiento de la cosa en general. Pero una vez que un estado de conocimiento es alcanzado mediante una serie de transformaciones conceptuales, el objeto pensado nos enseña lo que vale el proceso real en sí mismo. Afirmar la veracidad del conocimiento no lo hace una filosofía original, pero asociar a esa veracidad con un acto productivo y no un ejercicio de representación, lo coloca en un sitio aparte. El asegura que para llegar a la verdad es necesario un aprendizaje, y este consiste en algo más que purificar nuestras intuiciones espontáneas, pero una vez lograda, la "historia en sí" ya no nos miente, ni nos evade. El saber especulativo no desconfía de los productos del pensamiento, ni busca convencernos de que se trata de apariencias inciertas, puras representaciones subjetivas de fenómenos; por el contrario, él se esfuerza en mostrar que mediante la reconstrucción conceptual se alcanza la

esencia de la historia, esencia que coincide del todo con su apariencia objetiva.

c) A fin de concluir con la evasiva "historia en sí", Hegel ha debido alterar en profundidad la noción de verdad. Esta ya no se deja precisar por las categorías de "correspondencia", "reproducción adecuada" o "representación transparente", porque es justamente la idea del conocimiento como imitación la que ha sido cancelada. La verdad no consiste en simular el proceso por medio del pensamiento, ni en organizar de manera deductiva una serie de percepciones sensoriales inmediatas; ella exige construir por medio del pensamiento una asociación de orden conceptual que, cuando es verdadera, resulta ser correlativa al orden real. Alcanzarla, es adecuar las ideas en el movimiento intrínseco propio al orden del concepto, en el acuerdo del contenido consigo mismo, en la relación interna de la idea logrando esa adecuación a través de sucesivos montajes de categorías y sus transformaciones. La verdad existe y reside al interior del concepto, en el acuerdo del contenido consigo mismo, en la relación interna que la idea adquiere entre los actos del pensamiento según un orden causal necesario, que es al mismo tiempo, aquél en que las cosas se encadenan en la realidad. En el conocimiento histórico, la verdad es la suma siempre inconclusa de verdades y errores particulares lograda mediante una serie de actos, de un movimiento progresivo de apropiación reflexiva del objeto, sin que el conjunto esté sujeto a ninguna obligación legal impuesta desde el exterior.

Existe una verdad en el desarrollo necesario de la historia; existe también una aprehensión conceptual de esa verdad; y ambos son procesos correlativos referidos a la actividad práctica y teórica de los hombres. Los dos son procesos objetivos, pero sólo el primero pertenece al orden de los cuerpos; ambos se requieren y se buscan, pero no se confunden. Ninguna garantía asegura su ajuste espontáneo, pero a la vez, ningún genio maligno condena sin remedio su concordancia. Un acto productivo es necesario para lograr su acuerdo; al menos éste cuenta con su inclusión en el proceso que describe. El saber del *concepto* reclama dos afirmaciones indisociables: los hombres no son ajenos a su historia y su comprensión de ésta no es un ensamblaje de apariencias. Pero la correlación entre proceso objetivo y conocimiento no debe asimilarse a una sencilla representación subjetiva: el conocimiento no es un acto de simulación a cargo de una astuta subjetividad, sino la metódica reconstrucción por el pensamiento de ciertas condiciones objetivas, el proceso de ajuste que el concepto logra mediante una serie de transformaciones inscritas en un desarrollo progresivo, en una historia: la historia de la producción de ideas verdaderas que los seres humanos hacen de sí mismos. El conocimiento de la historia es inseparable de la historia de los

conocimientos. Hegel ha llevado más lejos que nadie el combate contra los prejuicios ligados a la idea de representación, sustituyéndolos por la progresión efectiva, con la apropiación incesante que se realiza para lograr lo inteligible; al fin, él puede probar que la verdad existe y que no es relativa sino para un pensamiento ingenuo, pero que ella se logra una historia del conocimiento y no en un orden ideal de razones.

Nadie ha insistido más que nuestro filósofo en que la vía que conduce al conocimiento es el proceso del concepto en lo que tiene de objetivo, tanto en el plano real como en el plano del pensamiento. Son éstos quienes imponen el tránsito de una determinación a la siguiente sin que este pasaje obedezca a ninguna lógica subjetiva. Las fatigas y las decepciones que surgen durante la producción de ideas verdaderas no provienen de las represiones a las que se somete el investigador; ellas son exigencias del proceso bajo examen. A la conciencia no la impulsa ninguna curiosidad científica sino una progresión objetiva en el orden de los cuerpos y en el orden de las ideas; nunca se le presenta la opción de satisfacerse con un resultado mediocre, porque ella no controla la inteligibilidad del desarrollo y está sujeta a un progreso objetivo que ya fue, que siempre *está siendo*. Cuando el *concepto* reflexiona sobre la producción de conocimientos, su atención no se dirige a una serie de exitosas incursiones personales sino a la síntesis de los resultados adquiridos, a la descripción de las operaciones que los han hecho posibles, los medios que han funcionado para llegar a ellos, la suma de procedimientos empleados. ¿No es extraño que sea precisamente a él a quien se acusa de dogmatismo? El filósofo, por su parte, respondería que dogmáticos son los otros, aquellos que imponen un contenido determinado sin ver el tránsito infinito del concepto; aquellos que transforman un proceso objetivo del intelecto en la aventura del impulso y la sensibilidad individuales. El *concepto* es siempre más modesto: él está seguro de no haber aportado ninguna verdad que hasta entonces todos ignorarían, y también está cierto que no existe ninguna Verdad que se colocaría por encima de las verdades.

La verdad no se limita a un sistema puramente formal de ideas; ella está inscrita en un montaje más amplio, en un saber determinado históricamente. Es por eso que ningún argumento lógico puede conmover a un individuo que no espera ser convencido. Cada uno puede rechazar no sólo la comprensión sino también la voluntad de comprender, y existe quien prefiere declarar verdaderas sus limitaciones rechazando como erróneo todo lo demás. Contra esta estupidez violenta que no desea vivir una vida significativa al interior de la verdad en la historia, el *concepto* no puede nada; lo único que asegura es que mientras ésta puede ser comprendida mediante el conocimiento, ella se niega a sí misma

cualquier acceso al sentido. No hay filosofía que valga frente al rechazo a la verdad, porque el conocimiento se inicia con la voluntad de alcanzarlo y se logra con el acuerdo entre las razones y el sentido que obtienen a través de su desarrollo.

Bajo esta unidad entre proceso objetivo y conocimiento, los hombres pueden basar sus reclamos en la historia. Las ideas verdaderas con las que fundan el legítimo derecho del presente no son figuraciones del yo; los derechos de la voluntad que exigen en cada momento son instancias de la verdad, y las doctrinas con las que las reflexionan no son simples catálogos de errores. Los derechos humanos no tienen, ni requieren, otro fundamento que el sistema de principios que la voluntad reconoce en el momento como legítimos; ésta tiene razón al exigir que el estado de derecho en que vive se ajuste a la certeza que ya tiene de sí. Ante esta demostración, parece inútil afirmar que la política hegeliana tiene un carácter aproximativo. Por lo demás, los hombres no han requerido de la anuencia de ningún filósofo para ejercer esos derechos; ellos no han tenido que esperar a Hegel para realizar un mundo con significado. Su actividad, desplegada en el tiempo produce, más allá de cualquier deseo individual un orden inteligible que los incluye; la más alta sabiduría a la que aspira el *concepto* consiste en invitarlos a este reconocimiento, enfrentando toda doctrina que busque convencerlos de su insignificancia. El rechazo a esta verdad no puede evitar convertirse en autoexclusión.

La Wirklichkeit del presente

Toda gran filosofía política es también un conjunto de elecciones personales. La voluntad de saber que organiza cada una de ellas no se circunscribe a una serie de categorías, inferencias y demostraciones, e incluye ciertas decisiones irrenunciables. La elección de Hegel consiste en creer que la liberación, el amor y la felicidad existen, no como nobles ideales, sino como obras en la organización de los seres racionales. Estas categorías no participan en su filosofía para invitar a los hombres a la ensoñación mediante una serie de ideas que se diluirían en un intangible futuro, sino para dotarlos de la capacidad de comprender su actividad cotidiana. Tales nociones no buscan erigir en política fines trascendentes e inalcanzables, sino subrayar el sentido de lo que ya se agita en el presente; el pensamiento del filósofo no se centra en una vaga esperanza sino en el acto. Pero ello es irrealizable sin una valoración exacta del presente, de lo que tiene de verdadero y también de turbio. No es suficiente con desarrollar conceptos originales de historia, derecho, conoci-

miento o razón, porque con ellos se contruye un mundo inteligible, pero se deja intacta la cuestión de su existencia en el mundo sensible. Resulta indispensable una categoría que permita descubrir su presencia en el orden actual, que permita pensar lo existente, porque la idea de política implica un examen del presente. Hegel confía esta tarea al concepto de *efectividad* (Wirklichkeit); concepto que predomina y encabeza *Filosofía del derecho,* y de tal manera importante que su incomprensión vacía de sentido su política y aquella elección primera.

Valorar lo que existe supone ante todo enfrentar las metafísicas de la trascendencia o de la inmanencia exiliando de la filosofía ciertas categorías tradicionales como revelación, reflejo, manifestación o expresión. Para la filosofía del *concepto* esta cuestión es crucial y a ella dedica la segunda parte de la *Lógica:* "la doctrina de la esencia". En ésta, se ven expuestas, entre otras, las categorías de absoluto, fundamento, sustancia, modo, tradicionalmente indicativas de la búsqueda de un orden verdadero que se encontraría más allá, detrás, o al interior del mundo aparente. Sin embargo, es bien conocido el resultado al que llega la *Lógica:* no existe ningún mundo de esencias detrás de la apariencia; a espaldas de lo que es, no existe orden alguno al cual habría que acceder; detrás del mundo manifiesto, no hay nada. Lo que ya es menos conocido, son las consecuencias de este rechazo y de la oposición que inaugura, la cual coloca al concepto a una cierta distancia crítica de la tradición, y en la que se juega buena parte de la inteligibilidad del conjunto de esta filosofía.

Ante todo, se altera la categoría tradicional de esencia: por esencia, el concepto no entiende un *más allá,* ni una interioridad, sino un *siempre aquí* de la apariencia. No es que lo aparente sea considerado verdadero –en esto, Hegel se opone al empirismo y a toda forma de realismo–; la apariencia no es un dato espontáneo sino algo ya constituido, pero su constitución no oculta un núcleo, ni revela un orden superior –en esto, Hegel se opone al dogmatismo–; la esencia de la apariencia no es más que el movimiento por el cual los objetos devienen lo que son, la procesualidad que los ha hecho llegar a ser. La esencia no es una cosa intangible, ni una idealización de lo real; ella está presente, pero no como un naturaleza que existe para sí antes del desarrollo de la cosa, sino bajo la forma de un proceso: el proceso por el que llega a la existencia todo lo que se ofrece como cosa. Lo esencial no es ni el dato que se ofrece al empírico, ni el núcleo que busca el dogmático, sino la descripción del desarrollo que ha constituido lo aparente, que lo ha hecho ser tal como se muestra. No hay más que lo que existe; todo lo que se piensa y se hace, se realiza en lo existente; pero ello no equivale a afirmar que lo inmediato es lo verdadero. Comprender el fundamento efec-

tivo no exige ningún acto de inmersión en busca de un mundo más estable, y tampoco es dirigir la mirada más allá en busca de alguna entidad trascendente; es simplemente remitir lo que existe al mecanismo que explica su lenta elaboración. Las cosas no contienen ningún misterio, por eso se han vuelto misteriosas; su gran astucia –afirma Hegel– consiste en que sean lo que son. Y no obstante, es un error creer que se ofrecen humildemente; comprenderlas, es rastrear su génesis y su despliegue en el mundo objetivo.

Con esta transformación de la idea de esencia, el *concepto* busca erradicar de la filosofía los temas de expresividad y de la inmanencia; él asegura que no existe ningún mundo inteligible que pueda oponerse a lo sensible: entre ambos no existe barrera alguna y los dos se encuentran en lo efectivo. La reflexión comprende la estructura de las cosas a través de la red procesual mediante la cual ellas han llegado a ser lo que ya son. Ninguna de ellas puede ser considerada un dato sino un resultado, un producto constituido por el mecanismo de su propio desarrollo. Es por eso que para Hegel, en el plano del conocimiento, "comprender la esencia de la cosa" no es sinónimo de "revelación", ni de "extracción" de alguna racionalidad oculta.

Estos propósitos se despliegan a lo largo de la "Doctrina de la esencia" y se concentran en su tercera sección: la efectividad. En ellos descansa lo que podría llamarse la metafísica militante del *concepto* (a condición de admitir una metafísica carente de la idea de trascendencia). Ellos explican además, la complejidad del significado de la categoría de efectividad, de la cual examinaremos ahora sus diversos componentes.

La exposición de la efectividad se inicia con la definición del *absoluto* porque éste es el terreno en que aquélla se desenvuelve. Puede resultar sorprendente que el intento por pensar lo actual, principie con una noción tan distante de la percepción inmediata, pero ello se explica porque la *Lógica* recoge la convicción de que toda cosa efectiva lo es porque reúne su singularidad con la sustancia de la cual esa entidad recibe su significado. Todo lo que se manifiesta se despliega en esta unión entre inmediatez y mediación, entre ser y reflexión, que es lo absoluto, primera figura de la esencia. La "Doctrina del ser" (primera parte de la *Lógica*) ya ha mostrado que un mundo compuesto de existencias singulares, incluso si una condiciona a la otra, no es más que una representación confusa debida a la imaginación, y que lo verdadero no son los seres individuales, sino la totalidad, que es lo único necesario. Adoptar el punto de vista de lo absoluto es lo que hace que toda filosofía verdadera sea deudora de Spinoza; con ello, se admite que el todo es lo único incondicionado, y que los seres finitos adquieren su necesidad únicamente por la sustancia que los funda.

Pero en la filosofía del concepto esta exigencia del absoluto está acompañada de una modificación: a diferencia de la tradición, ella trata de erradicar todo intento de separar esa sustancia de su presencia efectiva, porque ve en esta separación el índice de una impotencia: de la imposibilidad de pensar el movimiento efectivo. El absoluto no es, como lo cree Schelling, inexpresable e indeterminado y tampoco es una pura idea de la razón imposible de determinar, como piensa Kant; el absoluto no es más que exteriorización radical, transcripción de la sustancia en la finitud. Es por eso que en la *Lógica*, él no se presenta en los atributos (porque estos no son más que la reduplicación de un absoluto abstracto), sino en el modo, que es según Hegel la verdadera manifestación de la sustancia en lo efectivo.[82]

No existe otro orden fuera del absoluto y los modos, y éstos son la exteriorización de aquél. Es verdad que las existencias singulares, los modos, son seres incompletos e insuficientes, pero es justamente en su finitud que muestran la necesidad del absoluto como autodeterminación.[83] Su existencia problemática no se resuelve postulando un mundo inteligible suplementario sino remitiéndolos al proceso de su constitución: es el absoluto, el cual muestra que los seres finitos no son sino por la totalidad de relaciones que los constituyen.

A decir verdad no cabe hablar de *exteriorización* de la sustancia sino únicamente de *retorno a sí,* de *autorreflexión* en los modos, eliminando así toda dualidad entre la esencia y lo inesencial. La sustancia se autodetermina, es decir que no hay distancia entre la totalidad y sus modos. No es pues exacto afirmar que el absoluto se disuelve en determinaciones finitas o que se representa en seres limitados porque estos de ningún modo son entidades más estables que él, sino sólo su transcripción categorial en la contingencia. Gracias al pasaje del absoluto al modo se reconoce que las existencias parciales son inseparables del proceso que las engendra, que el ser y la esencia tienen el mismo peso, y que la apariencia es la efectuación característica de la esencia.

La audacia del concepto no consiste en postular lo absoluto (en esto, otros lo preceden), sino en haberlo convertido en sinónimo de lo efectivo, acordándole como único valor el de ser totalidad realizada, haciendo a la vez de la efectividad una relación absoluta consigo misma. De este modo lo absoluto y lo efectivo ya no se oponen como lo finito a

82 "Como simple manera de ser, el modo define el campo en que se despliegan las modalidades efectivas de lo absoluto." *Lógica,* volumen II, p. 236 (w, 6, 193).

83 "Es sin duda un ser inesencial, susceptible de autonomizarse, pero es en razón de esta limitación que resulta lo absoluto en su determinación propia." *Lógica,* volumen II, p. 236 (w, 6, 193).

lo infinito; ahora se convierten en expresiones correlativas del movimiento de autodeterminación de la sustancia. No hay pues dos órdenes separados cuya unión resulta incierta sino sólo lo manifiesto en su procesualidad esencial e infinita.

La efectividad se desarrolla en el terreno del absoluto, por eso su definición primera es: unidad tangible de la esencia y de la existencia, estableciendo de inmediato una distancia con lo simplemente real, porque en ella están contenidos tanto lo manifiesto como el principio activo que lo ha estructurado (es decir, su esencia). Sin duda, la efectividad es una forma de inmediatez, pero no debe confundírsele con el ser, ni con la existencia, ni con el fenómeno, porque reúne al ser y al fundamento que ha sido reconocido por la reflexión: ella es lo que existe *más* su esencia, es decir con el agregado del proceso que explica ese inmediato. Mediante la categoría se comprende que lo efectivo no se reduce a lo actual que se ofrece, sino a lo actual concebido como un proceso de despliegue del absoluto, es decir de la red procesual condicionante de toda aparición de objeto; es por eso que ella previene contra cualquier comprensión metafísica de lo que es, evitando el dualismo entre esencia y existencia.

Una primera definición, de índole general sería la siguiente: la efectividad designa el sistema autosubsistente de relaciones que todo lo incluye, y en el cual se despliega el absoluto, bajo la forma de una serie de vínculos entre entidades separables y, sin embargo, íntimamente unidas.

Con esta categoría, la filosofía del *concepto* espera probar que lo efectivo no es la sombra de algún orden más verdadero, ni la luz evasiva de alguna entidad trascendente, y que tiene la consistencia que parece tener. Su propósito no es animar la inmóvil realidad con un principio abstracto, y tampoco quiere designar inmediatamente lo inmediato; busca exhibir que lo existente se presenta como resultado de un desarrollo: el proceso de despliegue de sí mismo y de su esencia en un entramado consistente de relaciones. *Wircklichkeit* resume entonces el proyecto especulativo de volver a la superficie de lo manifiesto, desterrando todo intento de pensar su racionalidad a través de un orden diferente de él mismo.

Es una categoría filosófica destinada a *pensar el presente*. Pensarlo, porque entre todas las formas en que los hombres se apropian de su mundo, la manera racional requiere del pensamiento. Está dedicada a la comprensión del orden práctico, pero requiere de una elaboración en el plano lógico; examinemos uno a uno ambos aspectos.

Situémonos en primer lugar en el orden lógico. En éste, *Wirklichkeit* designa la realidad plenamente pensada, la síntesis de las determinacio-

nes del objeto lograda por el movimiento de la reflexión. Ella concentra la idea, primordial al idealismo absoluto, de que las cosas principian a ser gracias a que se las piensa, y busca mostrar la productividad del intelecto enfrentado a un mundo de cosas del cual nada puede predicarse antes de la actividad del pensamiento. Efectividad, señala el esfuerzo por construir una unidad conceptual a través del contacto con la multiplicidad relativamente inmediata, la serie de actos por las cuales el pensamiento, en sí mismo desprovisto de figura adquiere un contenido, y lo múltiple, en sí mismo carente de consistencia, adquiere una determinación pensada. Frente al objeto, la reflexión no es pasiva y no se limita a transcribir un dato exterior; ella se comporta de una manera activa y su acción consiste en realizar la unidad de las determinaciones que constituyen un "algo" en tanto que objeto. El pensamiento no actúa de manera sumisa frente al dato: es por medio de los actos reflexivos que el objeto es reconstituido en todas sus características, a tal punto que la cosa no es un objeto *para* el pensamiento, sino un producto del pensamiento, una obra pensada por la reflexión. *Wirklichkeit* describe ese doble trabajo del intelecto: la disección del objeto hasta llegar a aquello que lo hace posible, y su reconstrucción a partir de las condiciones que lo hacen necesariamente existente; es en cierto modo el camino retrospectivo, la vuelta hacia el fundamento, el tránsito de la reflexión hacia la determinación de lo que se presenta. Puesto que es obra de la reflexión, pensar un objeto y pensar su existencia son una y la misma cosa: el objeto siempre se ofrece ahí para que se piensen sus condiciones; las condiciones siempre están ahí para que el objeto pueda ser pensado.

En el orden lógico, la efectividad no indica un pensamiento pasivo traduciendo en ideas un objeto externo; ella sólo describe el producto último de la reflexión, la manera en que se han constituido las determinaciones pensadas en el enfrentamiento con lo diverso: su importancia decisiva radica en que por medio de ella, el pensamiento reconoce sus propias obras. Naturalmente, al final de esta actividad no se tiene más de lo que ya se tenía, porque la reflexión no agrega nada al ser, pero ahora se conoce el proceso de formación del contenido en la totalidad de sus determinaciones y sobre todo, ya no se admite un interior de pensamiento que requiere de un exterior para existir, sino sólo un exterior que se presupone a sí mismo al nivel de su razón de ser, de su fundamento reflexivo.

Entre el dato objetivo y el pensamiento no hay concordancia ni semejanza inmediatas, y su acuerdo no puede reducirse a un acto de traducción. La unidad del "yo pienso" que se plantea no es, como en la razón pura, el acercamiento de un sujeto soporte de formas racionales

previas a un objeto dado, sino la transformación que sufren dos polos que se encuentran activos en el pensamiento. La categoría de efectividad es entonces crucial porque denota la productividad del intelecto enfrentado a lo que existe: pensar la efectividad de un objeto es siempre re-producirlo en una unidad de pensamiento, constituyéndolo *en* y *contra* la diversidad en que aparece. *Wirklichkeit* consiste en reflexionar acerca de la formación de esa unidad en la multiplicidad dada: si un objeto no puede ser reconstruido por una serie de determinaciones pensadas, entonces se dirá que su efectividad escapa en cierta medida a la reflexión. Claro está que con ello no se afirma que el pensamiento es responsable de la existencia o que la idea es causante del ser, pero sí se sostiene que la reflexión elabora el tipo de relación de causalidad con que reconoce la unidad interna de la apariencia; es ella quien aporta las categorías que lo hacen inteligible, de manera que efectividad no designa una racionalidad *constatada* (porque para Hegel no existe racionalidad inmanente, ni racionalidad exterior al pensamiento), sino refiere a una racionalidad producida con el fin de aprehender la estructura de lo actual.

Y es en este punto donde debe plantearse la cuestión de cuál es el tipo de orden que el pensamiento reconoce en lo diverso; ¿puede la reflexión conformarse con lo contingente, lo fortuito y lo absurdo como formas del presente? Hasta ahora la efectividad se ha presentado como el despliegue del absoluto en sus modos, pero no se ha especificado la determinación de ese absoluto, lo que en el plano lógico equivale a precisar el grado de definición que la reflexión aporta el objeto existente. Esta determinación, Hegel la realiza a través del examen de las *modalidades.* Las modalidades, que son la posibilidad, la contingencia y la necesidad, son a la vez la manera de definir la posición y las figuras del pensamiento frente a una existencia pensada que no es sino por él. Con ello, el problema de la unión del absoluto y sus modos se convierte en el discurso acerca de las modalidades en que ese absoluto se determina frente a lo real. Las nociones modales quedan sujetas por lo tanto a una doble exigencia: *a)* deben hacer explícito el carácter puramente relacional de los objetos inmediatos –es decir precisar la naturaleza de la esencia–; *b)* deben mostrarse capaces de determinar lo efectivo ofreciendo la ley de su concatenación intrínseca. Pero estas dos obligaciones conducen a un resultado único: la definición del tipo de causalidad que el pensamiento otorga a lo inmediato.

Las modalidades son las categorías con las cuales el pensamiento organiza la experiencia; ellas hacen enteramente responsable al pensamiento de la estructura que atribuye a la existencia, porque fuera de la actividad reflexiva, no hay ninguna afirmación de la realidad. En la tradi-

ción filosófico-teológica, las características modales eran a la vez lógicas y ontológicas, porque sólo a través de la mirada de Dios tenía sentido la cuestión: ¿qué es lo que puede no ser? Hegel debe a Kant el traslado del discurso de las modalidades al plano unido del sujeto de conocimiento, como determinaciones de la reflexión, pero se distingue de éste en que la unidad reflexiva no deja subsistir ninguna *cosa en sí,* ni depende de un sujeto inmutable frente a un objeto, sino que se logra en un proceso en el cual el pensamiento se *transforma* en su contacto con la multiplicidad. Es por eso que para el saber especulativo el eje de la demostración es lo efectivo y no se limita a las condiciones de una voluntad cognoscente. Desde el inicio, se admite entonces que el pensamiento no actúa por sí mismo, sino que se tropieza con una efectividad aún no reflexionada, la cual tiende entonces a confundirse con el ser o con la existencia: es lo *efectivo formal.*

La primera categoría con la que se intenta pensar ese efectivo formal es la noción de *posibilidad lógica:* se dirá entonces que es posible todo lo que no es contradictorio; es posible todo lo pensable y es pensable todo lo que no se contradice. Pero si se desea alcanzar lo efectivo con esta noción abstracta, pronto se tendrá una constatación de fracaso: lo posible lógico conduce a una indeterminación del principio de identidad. Cierto, con la noción de lógicamente posible algo se ha dicho de la identidad porque todo lo que es, es posible, puesto que es idéntico a sí, pero esa identidad es abstracta porque todo ser efectivo no es solamente en sí mismo, sino que también es *por* su otro. Su insuficiencia proviene de que nada es únicamente posible, pues siendo real, introduce su diferencia, y resulta ser contradictorio. En realidad, esto se presenta desde el enunciado: afirmar que algo es sólo posible, es apuntar también a su otro que a la vez es *sólo* posible. Lo posible introduce así un elemento de negatividad y en consecuencia, no sólo no excluye la contradicción sino que es la contradicción misma, pues de él participa también la imposibilidad. Sin mayor precisión, lo posible es también imposible: él es indefinido e incapaz de determinación si carece de un campo efectivo que resuelve lo que efectivamente sucede. Su indeterminación exige pasar del plano formal, al plano del contenido: el que una cosa sea posible o imposible depende del contenido y no se limita a una simple legislación formal. Porque existe lo efectivo y se muestra, se sabe que ciertas cosas no suceden y que no todo acaece, haciéndose la experiencia de que pensar lo manifiesto exige precisar un dominio de lo realmente posible; sin éste, lo posible lógico es vacío.

Cuando el pensamiento hace intervenir lo efectivo en el campo de la posibilidad formal, se llega a una nueva modalidad: lo contingente. Este

es ya una cierta unidad entre lo posible y lo efectivo, pero puesto que el pensamiento admite un exterior dado, esa relación no es aún reflexiva, y lo contingente tiene un cierto carácter "formal". Lo que es contingente carece de fundamento –pues de otro modo no sería fortuito–, y a la vez posee un fundamento –pues de otro modo no sería manifiesto. El pensamiento formal cae con frecuencia en la pereza y en la demisión de admitirlo como necesario y conformarse con él por el simple hecho de que existe, lo que muestra que la existencia, y no sólo el ser puede ser calificada de contingente. Con todo, a diferencia de la sencilla posibilidad lógica, lo contingente introduce algo real que únicamente puede ser explicitado cuando se le compara con otras alternativas que también podrían realizarse; para la sencilla posibilidad lógica todo es contingente y vago, pero dado un territorio efectivo, lo contingente se determina: es aquello que no se sigue de ese campo real mientras que de éste se concluye algo preciso que es denominado necesario. Con ello lo que se afirma es que *necesidad* y *contingencia* no son términos independientes, sino momentos del proceso que adquieren sentido mediante alguna aplicación de las nociones de posible y efectivo: lo contingente es lo que podría ser de otro modo; lo necesario, aquello que no sabría ser de otra manera. Para el pensamiento, algo concreto es contingente sólo bajo el telón de fondo de lo realmente necesario.

Las nociones nodales de necesidad y contingencia muestran que lo posible y lo efectivo no tienen ninguna autonomía y son el uno por el otro; pero ahora se trata de pensarlos fuera del registro simplemente formal, en el contenido inmediato, real. En su intento por reconstruir la inteligibilidad de lo actual, la reflexión se esfuerza en este nivel por perfilar un dominio de posibilidad *real*; pero éste sólo se precisa respecto de una cosa determinada y a la vez, una cosa sólo es determinada a partir de sus posibilidades o condiciones reales. Sólo porque una cosa es efectiva, puede pensarse su posibilidad real. Si ese acuerdo se logra, entonces se establece una modalidad *real* entre la sustancia relacional y sus accidentes: el pensamiento define la *posibilidad real* mediante la unión de la cosa con sus condiciones; él concibe la necesidad real a través del pasaje de determinadas condiciones hacia la cosa. Posibilidad y efectividad *reales* son idénticas y al mismo tiempo distintas: son diferentes, porque son momentos distintos; pero son idénticas, porque es la misma reflexión la que disecta la cosa en sus condiciones y la que resume esas condiciones en la unidad de la cosa. La posibilidad de la existencia de un objeto y su necesidad son reales cuando se alcanza esta unión pensada de los condicionantes y de lo condicionado, por eso la *Lógica* asegura que "cuando todas las condiciones de una cosa están

presentes, entonces ella entra en la existencia".[84] Con ello, se llega a una nueva concepción de la inmediatez, pero no como una cosa, ni como una simple relación entre términos independientes, sino como un proceso: el mecanismo por el cual adviene todo lo que se ofrece como cosa y como relación. Lo efectivo es ahora aquel que exhibe su razón de ser, su efectuación, y no es sino porque en él coinciden su necesidad interna y la inmediatez exterior que se otorga: "lo que es efectivo puede actuar –dice la *Lógica*–; su efectividad hace conocer algo por lo que él se produce a la luz".[85]

Un pensamiento vacío se complace en creer que todo es posible, pero si se busca determinar seriamente lo concreto, debe estructurarse un dominio de posibilidades reales por medio del cual se sabe que lo que existe tiene una concatenación interna, necesaria e incondicionada. Puesto que no se trata de términos separables, definir las condiciones de aquello que es realmente posible es en el mismo movimiento precisarlo como realmente necesario. La necesidad real es entonces la unidad de la posibilidad real y su despliegue en lo efectivo; ella no es un estatuto ontológico, sino el modo de organización de las relaciones que conciernen a lo efectivo y a lo posible. La necesidad real no agrega una nueva determinación al ser, sino que sólo explicita la posibilidad real. Lo efectivo pensado que busca la reflexión no es entonces cualquier posible, ni toda contingencia: es ese segmento de lo manifiesto que expresa una necesidad intrínseca, una clase de necesidad ligada a una serie de condiciones dadas. Para el pensamiento, lo real está compuesto por lo efectivo más aquella parcela (con frecuencia predominante) de absurdo y de contingente que, sin embargo, sólo es concebible por su particular asociación con lo necesario.

Con el agregado acerca de las nociones modales, el significado de la categoría de efectividad se ha enriquecido: ella denota ahora un sistema completo de lazos necesarios (y no sólo posibles o contingentes) en el entramado de lo manifiesto. *Wirklichkeit* se había revelado como la actividad por la cual el pensamiento realiza la unidad de la existencia por medio de una red de procesos constitutivos de lo aparente, evitando el recurso a un orden externo de explicación: por eso es unión de la esencia y del ser. Ella exhibe ahora que la realidad del mundo exterior no está simplemente ahí, sino que el pensamiento la concibe como un orden cuya estructura categorial básica es la necesidad intrínseca, a partir de la cual se determina también lo aleatorio. Sin duda, no todo lo que existe es necesario pero mediante la *Wirklichkeit* puede reconocer-

84 *Lógica*, volumen II, "La doctrina de la esencia", p. 141 (w, 6, 112)
85 *Ibid.*, p. 256 (w, 6, 208).

se lo necesario subyacente en lo que existe. La efectividad no reconcilia con el presente: sólo permite separar de él lo necesario de lo contingente, lo verdadero de lo turbio. A un pensamiento que se interroga sobre lo actual le es preciso detenerse en el objeto para pasar enseguida a su posibilidad y hacer explícita la procesualidad que constituye su necesidad; el propósito es comprender la identidad de la cosa no como un dato, sino como un producto que está ya presupuesto entre sus condiciones de existencia. La reflexión muestra entonces que el objeto es necesario no simplemente porque existe, sino porque se ha comprendido la unidad que lo enlaza a sus condiciones. Este es el papel de la efectividad. Con esta categoría el concepto muestra que una relación de necesidad circula entre realidades diversas bajo la forma de una serie causal, y que este vínculo necesario no es una invención del yo separable de lo manifiesto, sino la estructura que la reflexión encuentra de intrínseco en lo actual. La *Wirklichkeit* es pues crucial si se quiere comprender el fundamento racional de la existencia porque indica a la vez que el orden mudo de los referentes sólo adquiere sentido por la actividad del pensamiento, y que éste no reconoce ese mundo bajo la forma de la confusión y el azar; él muestra las razones necesarias y absolutas de lo efectivo.

El conjunto de relaciones necesarias descrito por la efectividad no une realidades acabadas y extrañas entre sí, sino entidades para las cuales cada una es efecto de la otra y de sí misma, contiene su opuesto y lo excluye; dicho en breve, se refiere a entidades que contienen la contradicción. Por medio de ella se caracteriza una existencia compuesta por vínculos entre entidades autosubsistentes y no obstante unidas en una asociación infinita en la cual cada una es en sí misma idéntica a su otro, y todas deben ser explicadas mediante aquel elemento superior llamado absoluto. Cada una de las entidades finitas requiere para ser determinada de la totalidad de sus relaciones, pero esta misma es incondicionada y autosubsistente, no proviene de ninguna premisa y se despliega en sus accidentes únicamente en función de su propia necesidad: es la sustancia como reflexión de sí de lo absoluto. Es aquella totalidad sin falla donde se despliega lo actual, en la que se enlazan inmediatez y mediación, pero también es absoluta transcripción de sí en la finitud bajo la modalidad necesaria. La sustancia no toma prestada su realidad de los seres finitos, al contrario, éstos sólo subsisten por ella. En el inicio, lo absoluto fue solamente enunciado; ahora, ha explicitado su propia necesidad como desplegamiento de sí. Pero no es una entidad simplemente presupuesta porque no se le descubre a través de la determinación de lo absoluto en el modo, sino mediante la regresión desde lo diverso hasta aquello que lo funda, hasta lo que siempre está ahí como necesario.

Wirklichkeit muestra además que para la filosofía del concepto, necesidad y libertad no se oponen. Estableciendo el pasaje de ciertas condiciones *reales* a la *necesaria* existencia del objeto, el pensamiento comprende la *necesidad real;* con eso muestra que el predicado "libre" no es un añadido al intelecto, sino la condición de su ejercicio, de manera que no hay definición posible de libertad sin la participación de los actos del pensamiento. En el plano lógico donde aún nos encontramos, la libertad no excluye a la necesidad sino que la contiene y la presupone, porque sólo se es libre cuando se penetra en la obligatoriedad interna del proceso y se deja de estar sujeto a la fortuna. Tradicionalmente contrapuestas, esas categorías no son rivales para el saber especulativo quien asegura que la necesidad únicamente oprime al libre arbitrio, a la pretensiosa voluntad sin contenido: "ciega, la necesidad sólo es en la medida en que no ha sido reflexionada".[86]

Pero esta necesidad real no es aún el punto extremo al que desea llegar la filosofía especulativa. Es verdad que ella une las condiciones con la cosa y de esta manera alcanza la existencia determinada, pero con todo, no escapa a la contingencia porque deja subsistir una separación entre el dato que se le ofrece y el pensamiento; ella deja pensar que es fortuita la relación entre las condiciones del mundo objetivo y el intelecto reflexivo, y en consecuencia es únicamente una *necesidad relativa*. Partiendo de la cosa para pasar a su posibilidad y de ahí hacer explícita la reflexión sobre la necesidad, ella permanece dependiente de las presuposiciones que condicionan su existencia. Es relativa, porque se inicia con el dato externo y en ella, la forma y el contenido no son especulativamente identificados. Sus carencias exigen una unidad más alta en la cual la reflexión de la cosa sea al *mismo tiempo* el movimiento de pensamiento que la constituye como cosa. En la necesidad real la forma del pensamiento se realiza a partir de una diversidad de contenidos; ahora, se trata de mostrar que el pensamiento también es responsable de esa multiplicidad contingente que parece oponérsele, criticando tanto lo que se ofrece como su presuposición, exhibiendo que incluso el dato diverso no tiene ninguna verdad en tanto que dato *puro* y que su misma existencia se debe a la actividad reflexiva.

Al conocimiento de esta unidad Hegel no lo llama necesidad real (porque ésta supone exterioridad entre los extremos) sino *necesidad absoluta,* y en ésta, lo necesario, que parecía provenir de la contingencia se revela como condición de esa misma contingencia.[87] Lo *absolutamente*

[86] *Enciclopedia,* § 147 adición p. 581 (w, 8, 288).

[87] "La necesidad absoluta no es tanto *lo* necesario, menos aún *un* necesario, sino necesidad." *Lógica,* volumen II, p. 268 (w, 6, 217).

necesario no es ni la cosa, ni sus condiciones, sino la unidad de ambos en el mismo proceso de pensamiento por el cual una y las otras son constituidas. Si la cosa, las condiciones y la actividad son momentos separados, nos encontramos en la necesidad real o relativa; la conversión de ésta hacia su forma absoluta se realiza en el momento en que la actividad o la forma suprimen toda presuposición para hacer de la cosa una unidad que se expresa a sí misma. La unidad entre las condiciones y la cosa es la *actividad de la forma*, o *la forma como actividad;* la reflexión de esa unidad en tanto que unidad pensada es la necesidad absoluta. Cuando la conciencia reconoce la unidad en la que descansa, logra un conocimiento perfecto en su género, porque define la necesidad de un objeto que sin ella no tiene ninguna verdad, ningún sentido. En la necesidad absoluta, el pensamiento reconoce que reflexionando sobre el ser y sobre la esencia, es acerca de sí mismo que reflexiona, y que en ese movimiento produce lo verdadero como conformidad del objeto pensado *consigo mismo.*[88] Lo verdadero existe, pero únicamente en las formas y en el lenguaje del pensamiento, y *no hay más,* y *no queda ningún resto.*

*

En el plano lógico la necesidad absoluta se alcanza cuando el pensamiento reconoce que todo, desde las presuposiciones hasta la reconstitución del objeto, son su obra. Es idéntica a la libertad porque el intelecto, asumiendo enteramente sus productos, es por sí mismo y no por un otro. La absoluta necesidad está entonces asociada a la elaboración de ideas verdaderas y a una concepción del conocimiento como actividad productiva del pensamiento. Este es el sentido completo de la categoría de efectividad.

Pero como ya se ha señalado, la *Wirklichkeit* predomina también sobre la *Filosofía del derecho* y está destinada por tanto a examinar el orden práctico. Las consecuencias de su introducción en el orden histórico que es el derecho son entonces muy significativas, porque la existencia de la necesidad absoluta en el plano efectivo de la historia conduce a una imagen diferente del dogmatismo tradicional que se achaca con frecuencia al filósofo. En la historia, mantener cualquier separación entre la presuposición y el presente conduce a resultados funestos. Veamos más de cerca.

88 "La necesidad absoluta es relación absoluta porque no es el ser como tal, sino el ser que es, el ser como mediación absoluta de sí consigo mismo." *Lógica,* volumen II, p. 270 (w, 6, 219).

Lo mismo que en cualquier proceso de pensamiento, en el conocimiento histórico tampoco existe homogeneidad espontánea entre proceso objetivo e intelecto; alcanzar las ideas verdaderas es un acto de violencia porque conocer en la historia no es constatar una racionalidad prexistente, ni traducir en ideas un objeto dado sino producir la inteligibilidad de un proceso en sí mismo ciego. Pero la historia se realiza en el mundo práctico, y asegurar que en éste existe la necesidad absoluta no puede reducirse al plano de las ideas: para lograr la reconciliación entre los extremos es necesario recurrir a una noción más amplia: la actividad práctica. Afirmar, como lo hace la *Filosofía del derecho*, que lo efectivo existe en el mundo histórico sólo es entonces posible si se coloca en el centro de esta filosofía la categoría de actividad (*Tätigkeit*). Tan sencilla como parezca, esta operación produce una notable alteración: el *concepto* asegura que en la historia, tanto las condiciones en que se ofrece el objeto como su comprensión, son producto de la actividad, en un caso práctica, en el otro reflexiva. En ella, los seres humanos no se detienen a meditar sobre un dato que se les ofrece sino algo que es el resultado de sus actos: las condiciones de posibilidad de ese objeto no son presuposiciones sino consecuencias de sus obras. En la historia, la necesidad absoluta no se opone a la libertad sino que la realiza, porque es la libre acción la que se encuentra en ambos extremos de la relación, en los presupuestos y en el resultado.

La necesidad absoluta es la transfiguración de la necesidad en libertad, porque suprime la rígida exterioridad de un dato espontáneo y revela que los términos ligados no son en realidad extraños uno al otro, sino que son momentos de un todo único: la actividad, en la cual cada uno, en su relación al otro, es en sí mismo y a sí mismo se une. Es un punto de vista inconmensurable con la necesidad real porque rechaza toda idea de autonomía en la serie de efectividades libres y delata la más alta subsistencia de los hombres: el saberse autodeterminados sin reserva en la idea absoluta.

Necesidad absoluta no es sinónimo de opresión ineluctable; es únicamente la certeza de que se trata del mismo movimiento el que produce la objetividad del orden práctico y la comprensión de su necesidad. En la historia, su presencia implica que no hay por un lado la ciega necesidad de un mundo hostil y por el otro la activa reflexión que conduce a asumirla con resignación. El *concepto* no es una variante del estoicismo, por eso se niega a limitar la libertad al acto de sumisión a la necesidad: si afirma que la historia es un proceso necesario, en cambio rechaza que la historia sea el equivalente de un destino. El *concepto* devuelve a los hombres su carácter activo: son sus actos los que dibujan toda causalidad objetiva y conceptual en el dominio de la historia; la estructura

obligatoria que ellos reconocen no es más que el reflejo de su actividad teórica y práctica. Por eso afirma que el mundo efectivo no es nada sin la actividad: es esta la que enlaza proceso objetivo y pensamiento, creando lo indispensable absoluto. Antes que Marx, Hegel ha colocado la actividad y sus transformaciones en el centro de la idea de historia; para él, vivir en libertad quiere decir aceptar con paciencia la opresiva fatalidad, sino tomar conciencia de que por medio de sus acciones prácticas e intelectuales, los seres humanos otorgan una estructura necesaria al mundo objetivo que sin ellos carece de sentido y de lenguaje. "Leyes naturales" es un enunciado equívoco porque oculta el sentido esencial de la participación humana: producir el orden en un mundo ausente de predicación. En su historia, los hombres no le prestan la palabra a una voz casi inaudible proveniente de la naturaleza, ni se limitan a interpretar signos esparcidos por una voluntad superior: con su actividad, ellos producen la totalidad del significante y del significado.

Sólo cuando se ha logrado la unidad del individuo con la sustancia puede decirse que la libertad y necesidad absolutas no se oponen como manifestaciones de la actividad humana: "seguramente, la necesidad en tanto que tal no es aún la libertad, pero la libertad tiene la necesidad como presuposición y la contiene subsumida".[89] Afirmar esa unidad no es promover la causa del conformismo porque la libertad no se alcanza con la sencilla resignación frente a una positividad dada, sino mediante la certeza de que la estructura y la necesidad de las cosas son obra de los hombres: éstos sólo son libres cuando se saben presuposición, móvil y resultado de su acción. Pero con ello han alcanzado la conciencia de una relación absoluta al interior de un ser que no es sino mediación consigo mismo: es la sustancia ética, la eticidad. Esta debe ser entendida como la totalidad de las entidades organizadas en una cierta estructura necesaria; la sustancia ética es su razón de ser y su fundamento, pero no como algo que trasciende al individuo sino sólo como su condición de posibilidad. Las diversas entidades singulares no *expresan* la sustancia (porque toda expresividad es contingente); ellas *son* la sustancia que se manifiesta a sí misma y a ninguna otra cosa. La vida ética sustancial no es un orden inmutable situado más allá de toda variación; ella es enteramente *acto,* el proceso esencial por el cual se ofrece todo lo que es.

En la eticidad infinita no existe separación entre el absoluto y sus modos sino únicamente su unidad relacional en desarrollo: la eticidad en que viven los hombres es una red de procesos y relaciones autosubsistente que sólo se realiza en y por ellos. A la conciencia de esta unión entre sustancia y sus accidentes bajo la necesidad absoluta se le deno-

89 *Enciclopedia,* § 158 adición p. 589 (w, 8, 303).

mina *concepto.* Los seres humanos son entonces concepto, y parte de lo divino, puesto que actúan únicamente por su propia necesidad, produciéndose a sí mismos, construyéndose en conformidad consigo mismos, pensándose a sí mismos en sus actos. Siendo concepto, producen un mundo acorde con su propia necesidad y son libres porque no viven sino *su* necesidad, construyendo cada día por su actividad mediadora una nueva inmediatez, ejerciendo su libertad sobre bases necesarias. No tienen la obligación de comprender un orden al cual son ajenos; ya poseen la idea de que el mundo es mundo sólo por su actividad, y de que sus actos, teóricos y prácticos, fundan la necesidad del mundo. Es verdad que los hombres viven siempre en un mundo de hechos; la filosofía de Hegel pretende conducirlos a tomar conciencia de que se *trata* de sus hechos.

Cuando se ignora la complejidad del significado de la noción de *Wirklichkeit,* su vínculo con la actividad *(Tätigkeit),* entonces la racionalidad de lo efectivo que el concepto sostiene se convierte en un elogio inmerecido a lo existente. En este caso se pasa fácilmente por un demiurgo del presente. Pero esta trivialización de lo actual no puede imputársele a Hegel; no es a él a quien debe reprochársele la santificación de cuanto existe.

Por una parte, él afirma que si todo lo efectivo es racional, en contrapartida, no todo lo que existe es efectivo: en la historia se realiza la razón, y el Estado es la obra de la voluntad, pero ni todo lo que sucede en la historia es necesario a su sentido, ni todo Estado es consecuencia de la voluntad libre y autónoma. En el mundo ocurre lo contingente, lo absurdo, lo feo, y sería ingenuo tratar de deducirlo todo del bien común; pero, ¿cómo reconocer lo contingente si no es desde el punto de vista de lo necesario? Sólo porque existe un signifícado necesario en el presente puede distinguirse en él entre lo verdadero y las adherencias de una vida bárbara. Lo efectivo es sólo una parcela de lo real: aquella que deja presagiar otra verdad; aquella por la cual se rechaza lo que carece de significado. El amor y la felicidad existen en esos lugares en que los hombres se saben presuposición y fin de sus móviles, en los que alcanzan la liberación por la reconciliación con su otro. Una revuelta ciudadana, un escrito político, no son actos lamentables y pasajeros; son índices de la brecha que separa lo real de lo efectivo, son signos de la obstinación de principios contrarios a los que los hombres reconocen ahora como justo y que se les niega, pero son también indicativos del impulso por el cual buscan que lo racional *sea.* Si ellos se entregan a la actividad política es porque su liberación ya está presente, y aunque el mundo no es aún, ya contiene el principio de lo que puede llegar a ser.

Por otra parte, y esto nos parece crucial, Hegel no hace de lo efectivo la sombra de ninguna trascendencia: la historia no *expresa* la razón, ni el Estado deja traslucir la idea de libertad porque ni la expresión ni la representación tienen vigencia en esta filosofía. Ni la razón ni la libertad son ideas trascendentes que con rostros diversos se mostrarían en la historia y en el Estado; tampoco son núcleos colocados como sustancias que habría que saludar en sus breves apariciones sobre la tierra. Ellas no son esencias que se representan en lo real, porque son justo esas nociones de esencia y representación las que han sido exiliadas; la libertad y la razón ya existen y son aquello que se obtiene en un proceso constante de mediación; son lo que los hombres realizan cuando aspiran a una figura más acabada de comunidad mediante la transformación de su inmediato histórico. Los hombres no tienen que confiar en que sus fines alguna vez serán realizados; es que ya se están realizando en lo efectivo, ya se están logrando en su actualización cotidiana, aún en medio de las peripecias y el absurdo. El *concepto* divulga la certeza de que el bien común y el amor existen y se efectúan, es decir, que ni la vida está desprovista de sentido, ni la libertad carece de determinaciones concretas; ni la vida es trivial, ni la libertad una simple idea: ambas se encuentran en la actividad efectiva de la voluntad que trabaja cada día para producir una realidad más congruente con su concepto. Por eso Hegel se ha empeñado en valorar el presente mediante la categoría de efectividad.

La filosofía del *concepto* no consiste en descubrir cueste lo que cueste la razón que se oculta detrás del proceso, sino en invitar a los hombres a reconocer la razón que se hace mundo tangible en el orden efectivo. La razón no es *el objeto* de la historia, sino *la obra* que aquéllos realizan en la historia. Si los hombres decidieran retirar el velo que creen que les oculta el mundo (pero es aquí donde las metafísicas conspiran) no solamente sería necesario que penetraran para que haya alguien que vea, sino para que haya algo digno de ser visto; descubrirían entonces que el mundo no es más que la efectuación de su voluntad. Nada en la filosofía del *concepto* condena a los hombres a la impotencia práctica. Ella no distribuye el consuelo de que quizás una idea trascendente puede animarse y pasar a la existencia; su política no es como esas ensoñaciones que sobrevienen en las salas de espera; ella es la actividad de expandir en lo concreto el principio que se ha vuelto posible y obligatorio, y que corre a cargo de "hombres apasionados que se encuentran ofendidos en su dignidad".[90]

Por eso resultan especialmente desdichados los comentarios que hacen del concepto una teoría expresiva: se le envía con ello al romanti-

90 E. Weil (1977), p. 150.

cismo más inefable. Hegel tiene razón en rebelarse: eso es traicionar lo esencial de la empresa. Para él, lo efectivo no es la transcripción de una sustancia, ni la incierta presentación de otro mundo, éste sí, inteligible. La libertad no es un fundamento metafísico ni una escala externa contra la cual comparar nuestras carencias: ella sólo existe si es vivida. La libertad y los verdadero no se dejan descubrir porque no se ocultan en ningún sitio: ellos se alcanzan y se construyen, se crean en la historia. La felicidad y el amor no los esperan al final del camino porque *ya están siendo* desde el momento en que los hombres con sus actos realizan la reconciliación con su diferente. El amor no es un ideal irrealizable. Pueden pues entregarse a la realización de esos principios con la certeza de que todo temor a errar es injustificado. No es pues que la razón emerja en la historia, ni que el espíritu le preste su sentido: es que con su actividad los hombres van creando, aún si lo ignoran, una razón y un sentido. Si un mundo racional se logra es porque la voluntad rechaza constantemente sus obras y ese proceso continúa mientras dure su insatisfacción, que es el motor del movimiento; pero convengamos en que así se describe una voluntad insatisfecha y no una voluntad decepcionada por lo inaccesible de los fines que alguna vez soñó con alcanzar.

Cada hombre debe aspirar a la felicidad que su autonomía moral le permite, pero para ello requiere alcanzar una cierta reconciliación con los otros y consigo mismo. Lograrla, significa aceptar que la libertad no existe en la soledad sino que se realiza en un mundo y se hace presente en su cultura y en sus instituciones. Y sin embargo, reconciliarse con la sustancia común no es abdicar; no es cuestión de volver atrás, de realizar una felicidad que soñaron los ancestros, de evocar un abstracto pasado o de imaginar un intangible futuro, sino de colocarse en el presente realizando en él nuestra verdad, olvidando aquellos momentos en los que se rechazaba la intimidad solidaria con los hechos. No es Hegel, sino Fichte, quien ha hecho sentirse melancólicos a los hombres por su unidad con el universo; por su parte, el *concepto* es un impulso optimista y asegura que quien sólo les habla de su finitud, quien sólo se refiere a los límites de su razón y no cesa de recordarles lo minúsculo de su acción, ese miente contra el espíritu del cual forma parte, porque éste es activo, universal e infinito. Nada en el concepto condena a los hombres a la inmovilidad; él no los lleva a contentarse con lo que existe sino a indignarse con la situación horrible de la sociedad y a tener la certeza de que actuando, ellos hacen aparecer su propio juicio. ¿Por qué sentirse entonces indescriptiblemente miserables? Los hombres han alcanzado ya el principio de la libertad, su certeza, y buscan realizarlo: eso es lo único que cuenta, lo que al fin subsistirá. Quien no cree hoy en la libertad revela con ello que merece la servidumbre, ¿qué tiene de extraño

que someta su existencia a algún tipo de tiranía y prefiera ignorar los mecanismos que lo han encadenado? De ese individuo que se sabe nada, nada cabe esperar. . . y menos puede exigírsele puesto que nada puede reclamar por sí mismo.

La filosofía tiene un lugar asegurado en el proceso. Para quien, como Hegel, cree que ella puede alcanzar la vida, no puede reducirse a un ejercicio del intelecto y debe ser considerada como el lugar donde se anuncia la reconciliación por medio del pensamiento. La filosofía es la empresa militante que permite abandonar ciertos errores tenaces acerca de la naturaleza, la impotencia y la ineptitud humanas; ella divulga la confianza de que los hombres dominan las circunstancias de su existencia y revela el combate que se libra para dar consistencia a lo que se intuye de verdadero en la realidad humana. No es verdad que ella busque separarse de la vida; sólo desea precipitar el advenimiento de la vida verdadera. En su actividad, se opone a esas perspectivas que despueblan el cielo y lo degradan a las formas más triviales de limitación y de finitud. ¿Cómo habría de actuar de otro modo si la frivolidad y el aburrimiento del presente descubren la forma nueva que se anuncia, si el presente se revela ya preñado de un mejor futuro? La filosofía de Hegel resulta ser lo opuesto a una doctrina de la razón satisfecha; sería más justo definirla como una filosofía de la razón indignada.

Es posible que algunos prefieren no escucharlo; quizá también se debe a que no es el filósofo que ha ido más lejos en la revuelta por la dignidad humana –honor que correspondería a Spinoza–, pero con todo, Hegel propone con su medios, los suyos, el deseable fin de todas las servidumbres.

Anexo: N. VON THADEN A HEGEL

Syndruphoff, 8 de agosto de 1821

Señor profesor, le estoy muy agradecido por el ejemplar de la *Filosofía del derecho* que me ha enviado. A pesar de no haber recibido ese precioso regalo sino hasta el 15 de diciembre de 1820, debido a que en este mundo las cosas caminan lentamente, no he perdido nada porque desde 8 semanas antes de esa fecha me encontraba en posesión de otro ejemplar.

Lo bueno, lo excelente, lo que es justo en esa exposición de la teoría del derecho, usted lo conoce mejor de lo que un discípulo constante podría decirlo con elogios superfluos. Acepte por ello la expresión de mi gratitud y de mi admiración y créame cuando le digo que la semilla contenida en ella no ha caído conmigo en tierra yerma. Antes bien, escuche lo que de su política ha disgustado a esta alma fiel, al celoso discípulo de su filosofía, y no malinterprete mi franqueza si me equivoco combatiendo un error, y si tengo razón en este asunto.

Ha iniciado usted una gran campaña, la más grande librada nunca, y ha ofendido y lastimado sin piedad a sus amigos y a sus enemigos, de manera que también yo, uno de sus fieles, no puedo entrar en la liza sino como un convaleciente.

De ahora en adelante, es imposible que su filosofía se presente de manera neutral porque usted es calumniado sea como filósofo realista sea como realista filósofo –y de este modo una parte de su excelente libro se ha convertido en un escrito de polémica histórico-filosófica.

Con todo derecho, usted exige ante todo un examen de la cuestión tratada –pero el examen de una mala cosa, por ejemplo la política del Estado turco, no basta para convertir ésta en buena cosa. La proposición más grande, la más alta y la más importante de todas: "lo que existe es también lo que es bueno y racional" es filosóficamente ha-

blando verdadera, pero desde el punto de vista político es falsa. Tomando la cuestión de manera unilateral, se puede afirmar con el mismo derecho: el derecho teórico está desprovisto de contenido –y el derecho realizado es malo, e inversamente. Conociendo su personalidad pienso que usted no está preso en ese pensamiento estrecho y congelado, pero critico la manera en que la cuestión ha sido presentada.

Usted ha representado al Estado como la realización del derecho, como la libertad realizada; pero ¿sus doctrinas se han convertido en instituciones en algún Estado? Porque no todos los estados parecen haber alcanzado aún ese honor (sobre todo, el Estado turco es condenado por sus privilegios y el Estado de la América del Norte no es mencionado); ¿se trata entonces del Estado ruso, del Estado austriaco o del Estado prusiano? Supongo que se trata del Estado prusiano, porque en 1817 en otras circunstancias usted ha descrito las instituciones del Estado de Würtemberg de aquel entonces.

Si eso debe ser verdaderamente válido sin mayor examen, resulta superfluo filosofar a propósito del Estado, puesto que por medio de un catecismo sobre la obediencia pasiva a la manera de Haller se llega más sencillamente al objetivo, y es posible convertirse con más simplicidad en un buen ciudadano. ¿De qué sirve entonces entregarse a profundas meditaciones sobre la realidad, la contingencia o la necesidad?; es preferible creer y esperar. Todo es uno y todo es justo, por la ley.

Usted ha puesto en resguardo la seguridad, la propiedad de los señores dotados de un mayorazgo y la propiedad de los libreros para protección de la ciencia, pero no se ha preocupado de la de los burgueses y de los campesinos en su relación con el príncipe. Es verdad que los particulares no deben arrebatarse nada unos a otros, pero en cuanto al soberano, todo está a su disposición, tanto en la paz como en la guerra. Pero, ¿resulta realmente indiferente que el pueblo deba entregar al Estado el cinco, el 35 o el 65% de su ingreso? En ese caso sería justo acariciar simplemente la cabeza a los demagogos con comprensión y no tocar un solo cabello a los agitadores –y ya no es necesario hablar de "presión" sino de "opresiva insistencia". Comprendo que usted pueda defenderse de esta ofensiva interpretación, pero lo único que condeno es su parcial exposición.

¿Con qué derecho son ubicados los propietarios dotados de un mayorazgo entre la clase que posee la autoridad pública, a la cual pertenecen únicamente los funcionarios de Estado? ¿Es debido a que poseen la tierra? En ese caso los campesinos deberías estar también incluidos. ¿O es porque poseen *mucha* tierra la cual no puede ser sino propiedad de una sola persona excluyendo a los padres que deberían tener los mismos derechos? (La penetrante conciliación que usted intenta en su libro

no resulta más que un tumor.) De ese modo el elemento cuantitativo por una parte, lo arbitrario positivamente afirmado por la otra, son los elementos necesarios para crear un señor dotado de un mayorazgo por la gracia de Dios y de la ley.

Es cierto que usted ha justificado de ese modo la realidad existente en la mayoría de los estados. Pero ¿qué sucede con los estados en los cuales no hay señores dotados de mayorazgo?

Es *verdad* incluso que la propiedad de la tierra debe ser determinada como la moneda, porque su valor debe permanecer invariable en la medida de lo posible, o bien el valor en tanto que tal debe ser general para todos aquellos que tienen derecho. Las excepciones arbitrarias no son excepciones legítimas: una propiedad de 10 000 acres no tiene necesidad de más derechos que otra de 1 000 acres, porque el valor puede ser dividido sin que la propiedad sea necesariamente dividida.

Pero es *falso* que el señor provisto de un mayorazgo deba ser semejante al príncipe, porque esa determinación es arbitraria. Sólo los funcionarios del Estado, quienes por una parte gobiernan y por la otra obedecen, pueden ser semejantes al príncipe. Todo gobierno particular es malo porque no está basado ni en la libertad general ni en el derecho público sino sobre un arbitrario particular que se reclama de la tradición o de la ley. De los señores dotados de un mayorazgo llegamos inmediatamente a la plebe y recíprocamente: uno condiciona al otro.

Usted ha despedido desdeñosamente a la economía política pero es un error porque la ha presentado de manera inexacta; ella no concierne exclusivamente a la sociedad civil. Ella es la determinación de la *justa medida* para el derecho privado, para la sociedad civil y para el Estado y tiene, cuando se trata del valor cuantitativo (como debe admitirse cuando se trata de mucha tierra), mil veces más valor que la determinación relativa a los señores dotados de un mayorazgo. Si la propiedad debe tener un valor, debe tener también un valor general –en consecuencia una mala economía en el Estado es de manera inmediata una economía injusta. Porque si en el derecho político –aquí concretamente en la economía política– no debe ser cuestión de medidas, entonces es posible también extraerlas sin inconveniente de la lógica. Es sólo a título de consolación que podría replicarse que la miseria no empieza a existir sino cuando se toma conciencia.

Usted ha llegado mediante la deducción a la conclusión de que la monarquía constitucional es la única racional para los estados; esto es elogiable pero su exposición no me satisface. ¿Por qué ha dejado usted de lado el orden lógico indicado en el § 273 y, por fervor hacia los príncipes (en el lugar donde sólo se plantea la cuestión de una deducción de la idea) ha elegido usted la deducción dogmática de la verdadera consti-

tución? Siguiendo el método filosófico correcto el "yo quiero" del príncipe hubiera obtenido no solamente una mejor posición sino la única buena posición, y muchas cosas introducidas en el poder legislativo hubiesen devenido caducas (porque la realidad es indiferente al filosófo).

De un modo general yo hubiese preferido que no expusiera esos puntos fundamentales de manera puramente filosófica –y de un modo tan simple y conciso como sea posible–, y que no los hubiera dispersado en anexos y prefacios en parte apasionados, en parte superfluos. Hay una cosa que lamento dolorosamente y que he condenado también en Schelling: es que en ese *Derecho natural* usted se haya corregido a sí mismo sin prevención. Encuentro natural y completamente digno de aplauso que en la *Enciclopedia* su lógica sea mejor presentada y de un modo más acabado que en su elaboración completa, y encuentro dispensable que en ese corto bosquejo no existan indicaciones a ese respecto; pero que en su *derecho natural* y entre los numerosos anexos que contiene no haya una sola nota relativa a su célebre artículo (de 1817, las *Actas de la asamblea del Reino de Würtemberg*), he ahí algo que debo condenar muy seriamente. Las consideraciones políticas de 1817 han aparecido después de la *Lógica* y de la *Enciclopedia,* es por eso que con todo derecho les asigno un gran valor y –a causa de su profundidad y su excelencia– no les tengo de ningún modo por un escrito político de circunstancia. Admitamos por un momento que la difunta asamblea de Würtemberg y el interés general a propósito de las deliberaciones sobre el "buen viejo derecho" existiesen aún: los amigos de éste, que desde vuestro punto de vista (cf. el artículo en la pág. 43) "no pedían y no buscaban demostrar lo que era un derecho racional, sino que exigían simplemente un viejo derecho positivo, aquellos que no habían comprendido que el inicio de la revolución francesa debe considerarse como el combate dado por el derecho político racional contra la masa del derecho positivo y sus privilegios por la cual se le asfixia, etcétera. . ."; y (pág. 29) "aquellos que estaban despreocupados del príncipe, es decir de la racionalidad y de un derecho absoluto, etcétera. . .", esas gentes ¿no encontrarán en vuestra *Filosofía del derecho* un arsenal utilizable para refutar su excelente artículo, de manera que la mayoría de las afirmaciones políticas en él contenidas serían extirpadas radicalmente y el "buen viejo derecho" sería de nuevo vuelto al sitio de honor? Sin embargo yo deseo defender su artículo si usted no lo refuta directamente mejor de lo que lo ha hecho de manera indirecta.

Hace unos días, por intermedio de un joven amigo de Göttingen he recibido su retrato. La gran alegría que me ha causado vuestra mirada seria y tranquila me han rememorado con tanta fuerza el reconocimiento que le debo que he tomado la pluma de inmediato para aligerar lo

que me oprimía el corazón. Ahora, aquí me tiene liberado, y lo estimo con mi vieja fidelidad. Estamos de acuerdo sobre los principios fundamentales, pero sobre múltiples puntos no concordamos sobre su aplicación. Las cosas han llegado a un punto crítico y si la guerra debe librarse en el terreno del espíritu y con las armas legítimas de la ciencia, se sabrá rápidamente quién representa el derecho verdadero y en consecuencia, quién tiene la razón.

Espero que esté usted bien. Yo me ocupo de usted casi cotidianamente.

Intente consagrarme pronto algunos minutos.

Con mi consideración más alta y toda mi estima, su

N. von Thaden

BIBLIOGRAFIA

I. *Obras de Hegel (en alemán)*

- *Werke,* Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970. Las citas aparecen de la siguiente manera: (W., número de volumen, número de página).
- [*Examen crítico de las*] *Actas de los debates de la Asamblea de Estamentos del reino de Würtemberg en los años 1815-1816, Werke,* volumen 4, Nürnberger und Heidelberger Schriften, pp. 462-597.
- *A propósito de la reforma electoral en Inglaterra, Werke,* volumen 11, Berliner Schriften, pp. 83-128.

Para el aparato de notas y para la traducción al español han sido consultadas las siguientes ediciones de las obras de G.W.F. Hegel:

- *Escrits politiques,* traduits de l'allemand par Michel Jacob et Pierre Quillet, Editions Champ Libre, París, 1977.
- *Scritti politici,* a cura di Claudio Cesa, Giulio Einaudi editore, Torino, 1972.
- *Political writtings,* translations T.M. Knox, preface by Z.A. Pelczynsky, Oxford University Press, Oxford, 1962.

II. *Traducciones de la obra de Hegel, aquí citadas*

- *Escritos de juventud,* traducción de J.M. Ripalda, FCE, México, 1978.
- *Fenomenología del espíritu,* traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, FCE, México, 1971, 1a. reimpresión.
- *Lecciones sobre historia de la filosofía,* traducción de Wenceslao Roces, FCE, México, 1979, 2a. reimpresión.
- *Filosofía real,* traducción de J.M. Ripalda, FCE, Madrid, 1984.

- *Lecciones sobre filosofía de la religión,* volumen 1, traducción de Ricardo Ferrara, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- *Lecciones sobre filosofía de la historia universal,* traducción de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982, 2a. edición.
- *Premières publications:* Diffèrences des systèmes philosophiques de Schelling et Fichte. Foi et Savoir, traduit par Marcel Mery, Editions Orphys, París, 1975, 4a. edición.
- *Vie de Jesus,* traduit par D.D. Rosca, Editions d'aujourd'hui, París, 1976, 1a. reimpresión.
- *Propedeutique philosophique,* traduit par Maurice de Gaudillac, Editons Denoël-Gouthier, París, 1977.
- *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel,* traduit par B. Bourgeois, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1972.
- *Enciclopedie des sciences philosophiques,* T. I, *La science de la Logique,* traduit par B. Bourgeois, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1970.
- *Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'état,* traduit par Robert Derathé, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1975.
- *Système de la vie ethique,* traduit par J. Taminiaux, Editions Payot, París, 1976.
- *Textes pedagogiques,* traduit par B. Bourgeois, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1978.
- *Correspondance,* traduit par Jean Carrere, tres volúmenes, Editons Gallimard, París, 1963.
- *Science de la logique,* traduit par J.P. Labarriere et G. Jarczyk, Editions Aubier Montaigne, París, 1972-1981.

III. *Obras sobre G.W.F. Hegel*

Armstrong, G., *Idealism, politics and history. Sources of hegelian thougth,* Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

—— *Hegel's retreat from Eleusis,* Princeton University Press, Princeton, 1978.

Avinieri, Sh., *Hegel's theory of modern state,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Bedeschi, G., *Politica e storia in Hegel,* Editori Laterza, Roma-Bari, 1973.

Biard, J., et al, *Introducción à la lecture de la "Science de la logique" de Hegel,* volúmenes I y II, Editions Aubier Montaigne, París, 1983.

Bloch, E., *Sujet-objet. Eclaircissements sur Hegel,* Editions Gallimard, París, 1977.
Bobbio, N., *Studi hegeliani (diritto, societa civile, stato),* Giulio Einaudi Editore, Torino, 1981.
Bourgeois, B., *Hegel à Frankfurt,* Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1970.
—— *El pensamiento político de Hegel,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.
Cesa, Cl., *Hegel, filósofo político,* Guida Editori, Napoli, 1976.
—— *Il pensiero politico di Hegel,* Editori Laterza, Roma-Bari, 1979.
Clark, M., *Logic and system,* Ed. Martinus Nijhoff, La Haya, 1971.
D'Hondt, J., *Hegel et son temps,* Editions Sociales, París, 1968.
—— *Hegel secret,* PUF, París, 1968.
—— *Hegel, filósofo de la historia viviente,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1971.
Fleischman, E., *La science universelle ou la "Logique" de Hegel,* Editions Plon, París, 1968.
Foster, M.B., *The political philosophies of Plato and Hegel,* Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1935.
Harris, H.S., *Hegel's developpment,* Oxford and Clarendon Press, Oxford, 1972.
Hyppolite, J., *Logique et existence,* PUF, París, 1953.
Iting, K.H., *Hegel diverso,* Editori Laterza, Roma-Bari, 1977.
Jarczyk, G., *Système et liberté (dans la "Logique" de Hegel),* Editions Aubier Montaigne, París, 1980.
Kaufmann, W. ed., *Hegel: reinterpretation, texts and commentary,* Garden city, Nueva York, 1965.
Labarriere, P.J., *Structures et mouvement dialectique dans la "Phénomenologie de l'esprit",* Editions Aubier Montaigne, París, 1968.
Lebrun, G., *La patience du concept,* Editions Gallimard, París, 1972.
Legros, R., *Le jeune Hegel,* Editions Ousia, Athenes, 1980.
Leonard, A., *Commentaire litteral de la "Logique" de Hegel,* Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1974.
Longuenesse, B., *Hegel et la critique de la métaphysique,* Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1980.
Lukacs, G., *El joven Hegel (y los problemas de la sociedad capitalista),* Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1981.
Macintyre, A., *Hegel. A collection of critical essays,* University of Notre Dame, Londres, 1972.
Macherey, P., *Hegel ou Spinoza,* Francois Maspero Editions, París, 1979.
Macherey, P., Lefebvre, J., *Hegel et la societé,* PUF, París, 1984.

Paquet, M., *L'enjeu de la philosophie,* Editions de la Différence, París, 1976.

Papaionnau, K., *Hegel,* Editions Seghers, París, 1962.

Pelczynski, Z.A., *Introduction to Hegel's political writtings,* Oxford University Press, Oxford, 1962.

—— *Hegel's political philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Peperzak, A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde,* Editions Martinus Nijhoff, La Haya, 1969.

Quelquejeu, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel,* Editions du Seuil, París, 1972.

Riedel, M., *Theorie und Praxis im Denken Hegels,* W. Kohlhammer Verlag, Berlín, 1965.

—— ed., *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975.

Ritter, J., *Hegel et la révolution française,* Editions Beauchesne, París, 1970.

Rosenfeld, D., *Politique et liberté. Etude sur la "Philosophie du droit" de Hegel,* Editions Aubier Montaigne, París, 1982.

Rosenkranz, K., *Vita di Hegel,* Arnoldo Mondadori Editore, Firenze, 1976.

Rosensweig, F., *Hegel et lo stato,* Societa Editrice Il Mulino, Bologne, 1976.

Rossi, M., *La formazione del pensiero politico di Hegel,* 4 volúmenes, Editori Feltrinelli, Milano, 1976.

Souche-Dagues, D., *Logique et politique hegeliennes,* Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1985.

Taminiaux, J., *Presentation du "Système de la vie ethique" de Hegel,* Editions Payot, París, 1976.

—— *Naissance de la philosophie hegelienne de l'etat,* Editions Payot, París, 1984.

Taylor, Ch., *Hegel,* Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

—— *Hegel and modern society,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Weil, E., "La morale de Hegel", en *Essais et Conférences,* Editons Plon, París, 1970.

—— *Hegel et l'etat,* Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1974.

—— et al, *Hegel et la philosophie du droit,* PUF, París, 1979.

IV. *Obras de interés general para la argumentación*

Bodei, R., *Sistema ed epoca in Hegel,* Societa Editrice Il Mulino, Bologne, 1975.

Dilthey, W., *Hegel y el idealismo,* FCE, México, 1978.

Gadamer, H.G., *Hegel's dialectic,* Yale University Press, New Haven, 1976.

Hippolitte, J., *Gènese et structure de la "Phénomenologie de l'esprit",* Editions Aubier Montaigne, París, 1946.

Janicaud, D., *Hegel et le destin de la Grèce,* Librairie Philosphique J. Vrin, París, 1975.

Leonard, A., *Commentaire litteral de la "Logique" de Hegel,* Librairie Philosphique J. Vrin, París, 1974.

Mure, G., *Introduzione a Hegel,* Riccardo Riccardi Editore, Milano, 1954.

—— *La filosofía de Hegel,* Ediciones Cátedra, Madrid, 1984.

Noël, G., *La logique de Hegel,* Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1933.

Ripalda, J.M., *La nación dividida; raíces de un pensador burgués,* FCE, México, 1980.

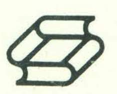
ÍNDICE

Dos escritos políticos se terminó de imprimir el 18 de septiembre de 1987 en Eón editores, S.A. de C.V., Camelia No. 78, Col. Florida, México, D.F. El tiro consta de 2 000 ejemplares más sobrantes para reposición. Julio Eutiquio Sarabia y Víctor Manuel Rojas cuidaron la edición.

Portada: Carolina Herrera

Colección Ciencia Política





UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA